# جلد نہم

ازقلم محدّث العصر فضیلۃ الشیخ ابوالقاسم

## سیّد محب اللہ شاہ الراشدی رحمۃ اللہ علیہ

اِعداد الشیخ اِفتخار احمد تاجُ الدّین الازہری حفظہ اللہ

تقریظ پروفیسر مولابخش محمّدی حفظہ اللہ



ارسال اليدين بعد الركوع

- التحقيق الجليل فى ان الا رسال بعد الركوع فى الصلٰوة هو الحق من حيث الدليل
- نيل الأمانى و حصول الأمال بتحقيق أن الهئية المسنونه للقيام بعد الركوع هى الإرسال
- تائيد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال لأهل الإرسال
- التعقيب المنيع على هدية البديع
- الضرب الذريع على الجواب الوقيع
- الرد على نور اللّٰه شاه الراشدیؒ

کتاب نمبر
مکتبہ دار العلوم المحمدیہ
www.KitaboSunnat.com
مقالاتِ راشدیہ
جلد نہم
محدث العصر فضیلۃ الشیخ ابو القاسم
سید محب اللہ شاہ الراشدی رحمۃ اللہ علیہ

نام کتاب

# مقالاتِ راشدیہ

از قلم

محدث العصر فضیلۃ الشیخ ابوالقاسم

سید محب اللہ شاہ الراشدی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ از الشیخ افتخار احمد تاج الدین الازہری حفظہ اللہ

تقریظ پروفیسر مولا بخش محمدی حفظہ اللہ


باہتمام

حافظ ثناء اللہ خاں (بیرانی)

تاریخ اشاعت

دسمبر 2014ء

مطبوعہ

علی آصف پرنٹرز

المکتبۃ الراشدیہ

نیو سعید آباد (سندھ)

ڈسٹری بیوٹر

نعمانی کتب خانہ

لاہور

أُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ
مقالاتِ راشدیہ
جلد نہم
از قلم محدث العصر فضیلۃ الشیخ ابو القاسم
سید محب اللہ شاہ الراشدی رحمہ اللہ علیہ
اعداد الشیخ افتخار احمد تاج الدین الازہری حفظہ اللہ
تقریظ پروفیسر مولا بخش محمدی حفظہ اللہ
ارسال الیدین بعد الرکوع
• التحقیق الجلیل فی ان الارسال بعد الرکوع فی الصلوٰۃ هو الحق من حیث الدلیل
• نیل الأمانی و حصول الأمال بتحقیق أن الهیئة المسنونة للقیام بعد الرکوع هی الإرسال
• تائید عالم الغیب والشهادة الکبیر المتعال لأهل الإرسال
• التعقیب السنیع علی هدیة البدیع
• الضرب الذریع علی الجواب الوقیع
• الرد علی نور اللہ شاہ الراشدی
ناشر: المکتبۃ الراشدیۃ نیو سعید آباد (سندھ)
المکتبۃ الراشدیۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
شروع اللہ کے نام سے
جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے

# تقریظ

شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے

بلاشبہ دین متین اسلام کی اساس صرف دو چیزوں پر رکھی گئی ہے کتاب اللہ وسنت رسول اللہ "ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللّٰہ وسنة رسولہٖ" (مشکوٰۃ) مگر اس کے باوجود دور جدید کا یہ بھی المیہ ہے کہ آئے دن امت میں اختلافی مسائل میں راہ اعتدال اپنانے کے بجائے عموماً یہ دیکھا گیا ہے کہ کسی مسئلہ علمیہ کے منجملہ پہلوؤں تک نگاہ ڈالنے کے بجائے کسی ایک جز کے پیچھے پڑ کر اُسے ہی اسلام کی مبادیات سمجھ کر اُس میں اس قدر انہاک بڑھا دیا جاتا ہے کہ اُس سے اختلاف رائے رکھنے والے کو دین کا دشمن تک تصور کرایا جاتا ہے پھر کبھی تو معاملہ اس حد تک جا پہنچتا ہے کہ محض معمولی اختلاف کی وجہ سے اُس کے ایمان اور مذہب کے پیچھے پڑا جاتا ہے اور معاشرے کے کچھ لوگوں کے بیمار ذہن عموماً تحقیق و تدقیق کے بجائے جذباتیت کی رو میں مخالفانہ و معاندانہ ماحول بنانے میں خدمت دین تصور کرتے ہیں پھر محض اختلاف کی وجہ سے ظن کو قطعی، متشابہ کو محکم، خفی الدلالۃ کو واضح الدلالۃ اور عام کو خاص سمجھنا شروع کر دیا جاتا ہے۔ پھر کچھ مہربان تو ایسے مقامات کی تلاش میں سرگرداں نظر آتے ہیں جہاں صرف اختلاف و انتشار کی بادسموم ہی چل رہی ہو۔

حد تو یہ کہ پھر تفرقہ اندازی، تخریب کاری اور بے جا تعصب کی رو میں بہہ کر آیاتِ بینات و احادیثِ مقدسہ کی من مانی تاویلیں تک کرنے میں بھی کوئی قباحت محسوس نہیں ہوتی ایسے میں یقیناً تلاش حق، اجتہاد و تحقیق کے منجملہ دروازے تک بند کر دیے جاتے ہیں۔

جبکہ فروعیات میں اختلاف رائے تو سلف صالحین کے دور میں بھی موجود تھا۔ لیکن یہ نفوس قدسیہ اختلاف رائے کو افتراق و انتشار تک کبھی نہیں جانے دیتے تھے، اُن کے اختلاف تو اجتہاد و دلائل میں

تتبع اور تفہیم کی بنیاد پر ہی تھے۔ بلکہ اُن مسائل کی بنیاد پر ان میں کبھی بھی کوئی فرقہ بندی و انتشار نہ تھا وہ دل و جان سے ایک دوسرے کا احترام کرنا بخوبی جانتے تھے۔ ایک دوسرے کے پیچھے خوشی سے نماز پڑھتے تھے۔

بلکہ تجربہ شاہد ہے کہ ہمارے ہاں تو آئے دن مختلف فیہ مسائل میں اختلافات و انتشار کی وجہ مسائل کی خصوصیت کم بلکہ ہمارے نفسی جذبات کی سطحیت تندی اور تیزی زیادہ ہوتی ہے۔

پھر ہمارے ہاں تو اختلاف میں کبھی تو اجتہادی امور میں اختلاف اس حد تک جا پہنچتا ہے کہ وہ تفریق کا باعث بن جاتا ہے۔ پھر یہ تفریق عداوت کی صورت تک اختیار کرلیتی ہے چونکہ جب کوئی فریق اپنی رائے اور سوچ کو حرف آخر اور مخالف فریق کی بات کو بہرحال غلط سمجھتا ہے تو پھر جدال و مخاصمت کی صورت میں دلائل کے بجائے تحکم کا رویہ کارفرما ہوجاتا ہے تجربہ شاہد ہے کہ تفرقہ ہمیشہ اپنے ساتھ عداوت لاتا ہے پھر ضد کی حکمرانی شروع ہوجاتی ہے مثلاً بے شک ''بدعت کو'' بدعت نہ کہنا جہاں گناہ ہے وہاں پر ہر صورت میں غیر بدعت کو بھی بدعت اپنی جانب سے بنانا بھی کوئی لائق تحسین کام نہیں۔ کاش اختلاف رائے کو اپنے اپنے دائروں میں ہی رہنے دیا جاتا۔ بلاشبہ سب کو تکفیر، تضلیل، تفسیق، تجہیل، تخطیہ اور ترجیح کو ایک ہی نگاہ سے نہ دیکھا جائے۔ الفاظ کی حرمت کا بھی لحاظ رکھا جانا چاہیے۔ بہتر تو یہ ہوتا کہ اختلاف رائے کو رواداری سے سنا جاتا۔ پھر آپ کو اُس سے اتفاق نہ ہو تو احترام سے اختلاف کا اظہار ہی کیا جاتا۔ جس سے انتشار و افتراق کی جگہ محبت کی برکھا برس جائے گی۔ اتحاد و اتفاق کو فروغ حاصل ہوگا۔ کٹی پھٹی اور بکھری ہوئی ملت مسلمہ کا مستقبل پھر سے تابناک ہوجائے گا اور خود ہم ایک دوسرے کے غیظ وغضب سے بھی بچ جاتے اور آپس میں پھر سے اتحاد و اتفاق کی بادِ صبا فروغ حاصل کرلے اور ہم مادی، روحانی، تہذیبی بشری بلکہ ہر نوع کی نعمتوں سے مالا مال ہوجائیں۔ باقی علمی و فقہی مباحث تو دلیل و حجت کی طلب کرتے ہیں۔ یہ دستور عہد صحابہؓ اور تابعینؒ سے چلا آرہا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا ارشاد گرامی ہے کہ ''ما رأیت صلاحاۃ الرجال تلقیحا لا لابابھم'' یعنی میری رائے ہے کہ آدمیوں میں باہمی مباحثہ اُن کی عقلوں کی بار آوری کا ذریعہ ہوتا ہے۔

(ابن عبدالبرؒ جامع بیان العلم وفضلہ، ج ۲)

اسی طرح حضرت امام مالکؒ نے بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا ایک قول نقل کیا ہے کہ ''ما رئیت احد لاحی الرجال الا اخذ بجوامع الکلم'' یعنی میں نے دیکھا ہے کہ جو شخص بھی مباحثہ کرتا

ہے وہ ضرور جامع باتیں حاصل کر لیتا ہے۔ (ایضاً)

بلاشبہ تقلیدی جمود سے نجات دلانے کی غرض سے آج بھی قرآن وسنت فقہ اسلامی کی فعالیت کو متحرک کرنا ہے تو بلاتعصب باہمی افہام وتفہیم مکالمہ ومباحثہ کی مجتہدانہ انداز کی روح کو پھر سے بیدار اور فعال کرنا ہوگا۔ جس سے ہمارے آئے دن کے جدید مسائل میں آسانیاں پیدا ہوں گی۔ باقی نصوص شرعیہ کی حد تک اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ جو بات قرآن وسنت سے صریح ثابت ہو وہ بہرحال واجب العمل ہے۔ باقی مسائل میں غیر منصوص اور غیر صریح احکام ومسائل میں تعبیر وتعین اجتہاد وتحقیق سے معتبر ہوتا ہے جبکہ باقی بڑے بڑے علماء وفقہائے عظام نے کئی ایک مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف بھی کیا بلکہ کئی اصحاب علم وفکر نے اپنے سابقہ فکر سے دلائل ملنے پر رجوع بھی کر لیا۔ یہ سلسلہ روز اول سے تا قیامت جاری رہے گا۔

ہمارے دین قیم کے دو منابع ہیں قرآن وسنت جو دونوں بفضل خدا محفوظ و مامون ہیں۔ تاہم بعض اوقات دین حنیف کی مختلف تعبیرات وتشریحات کا سامنے آنا کوئی نئی بات نہیں، ایسے حالات میں تحقیق و تدقیق کے لیے اُن اصحاب علم ہستیوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کو رسوخ فی العلم حاصل ہوتا کہ نفس مسئلہ مختلف جہتوں سے قارئین کرام پر واضح ہو سکے اور غیر مبہم تصورات سے اُن کو نجات حاصل ہو اور عام لوگ افراط وتفریط سے بھی بچ جائیں۔ اگر غور کیا جائے تو یہ زیر بحث مسئلہ، ارسال الیدین یا وضع الیدین کے مسئلہ میں دونوں شخصیات کی تحقیق کا اسلوب عالمانہ بڑا باوقار، سنجیدہ، سلیس اور متوازن ہے ان کے علمی بحث سے دیگر متعدد علمی مسائل میں بھی قارئین کرام خوب علمی استفادہ کرتے ہیں۔ اُن کی ہر تحریر سے جگہ جگہ دردِ دل جستجوئے حق کے جذبات جھلکتے نظر آتے ہیں۔ چونکہ یہ دونوں باوقار شخصیات علوم اسلامیہ کے ماہر، فن رجال کے امام، بیدار مغز فکر اسلامی کے اعلیٰ دانش ور تھے۔ ان شخصیات کی نہ صرف اسلامی اور علمی ماحول میں تعلیم وتربیت حاصل ہوئی بلکہ یہ رفتار زمانہ ناپنے کے بھی ماہر تھے یقیناً اُن کی تحریروں میں جو علمی گہرائی، جذبہ اخلاص وخیر خواہی وخوف خدا شائستگی و وقار، شیریں گوئی اور ذہنی پختگی کا احساس بھی نمایاں نظر آتا ہے۔ یقیناً کہا جا سکتا ہے کہ یہ چیزیں تلاش حق میں مدد ومعاون ثابت ہوں گی۔ ان شاء اللہ۔

ان کے مقالات علمیہ میں نہ تو رطب ویابس خالی حوالوں کا انبار نظر آئے گا نہ ہی لفاظی کی بھرمار بلکہ لفظ لفظ منصفانہ ومحققانہ فاضلانہ انداز تحریر کا مظہر نظر آئے گا جس کی خوشبو جگہ جگہ ذہن کو معطر کیے دیتی

ہے۔ یقیناً اُن کے اختلاف رائے میں بھی ایک صداقت اور مٹھاس ہی نظر آئے گی۔ تاہم بعض اوقات کن گنجلک مسائل علمیہ میں مباحث و مناظرہ اور دلائل بازی سے قدرے تلخی بھی سراسر اخلاص نیت کا مظہر نظر آئے گی۔ اُن کی تحقیق و تدقیق ضد تعصب اور تنگ نظری سے پاک نظر آئے گی اور جگہ جگہ منصفانہ محققانہ مدلل جوابات سے قارئین میں علمی اضافہ ہوگا مثلاً تحقیق الجلیل الخ کے پیش لفظ میں وادیٔ مہران کے عظیم عالم محقق علامہ غلام مصطفیٰ قاسمی رحمہ اللہ کے یہ الفاظ کتنے برحق ہیں کہ:

''کتاب میں کی گئی تحقیق کو دیکھ کر میری آنکھوں کے سامنے دیبل و منصورہ کے محدثین و محققین کا زمانہ آ گیا۔ کتاب میں بلاتعصب خالص محدثانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔
کتاب میں ایک جگہ تو مؤلف علامہ محدث حافظ سیّد محب اللہ شاہؒ کی جانب سے فن حدیث میں تبحر کا اندازہ حافظ امام ذہبیؒ کی غلطی کی نشاندہی سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے......الخ''

بہرحال ان دونوں شخصیات کی مجتہدانہ و محدثانہ خدمات جلیلہ سے کسی کو انکار؟ ہمارے نزدیک یہ شخصیات واجب الاحترام ہیں۔ اللہ تعالیٰ اُن کی مساعی جمیلہ کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور اُن کو جوارِ رحمت میں اعلیٰ مقام عطا فرمائے۔ آمین

کتاب میں زیر بحث نفس مسئلہ یعنی وضع الیدین بعد الرکوع یا ارسال الیدین بعد الرکوع کے متعلق جماعت اہل حدیث کی مایہ ناز علمی شخصیت فضیلۃ الشیخ مولانا ارشاد الحق اثری صاحب حفظہ اللہ ایک جگہ رقمطراز ہیں کہ نماز کے احکام و مسائل میں ایک مسئلہ رکوع کے بعد ہاتھ باندھنا یا نہ باندھنا ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں پہلی بار اس مسئلہ پر مولانا ابواسماعیل یوسف حسین خانپوری ہزاروی نے ''اتمام الخشوع فی وضع الیمنی علی الشمال بعد الرکوع'' کے نام سے رسالہ لکھا تھا جس میں رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا مؤقف اختیار کیا تھا۔ حضرت (علامہ سیّد بدیع الدین شاہ راشدی شیخ العرب والعجم) بھی اسی مسئلہ کو راجح قرار دیتے تھے جبکہ اُن کے برادر اکبر (محدث العصر علامہ سید محب اللہ شاہ راشدیؒ) ارسال الیدین یعنی (نماز میں بعد الرکوع) ہاتھ چھوڑنے کے قائل تھے انہوں نے اس موضوع پر سندھی، اُردو (عربی) زبان میں کئی رسائل لکھے۔ (انصاف کی بات تو یہ ہے کہ) قارئین کرام (خود) ان باوقار (محققانہ علمی) مقالات میں فریقین کے مؤقف کو (بغور مطالعہ کے بعد حقیقت) سمجھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں۔ ائمہ متقدمین میں (حضرت) امام احمد بن حنبلؒ کے حوالے سے یہ منقول ہے کہ:

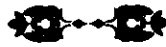
''اُن کا ایک مؤقف بھی رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا ہے۔ اسی بنا پر عصر حاضر کے بعض حنبلی مشائخ بھی ہاتھ باندھنے کے قائل و فاعل ہیں (مگر خود) امام احمد بن حنبلؒ سے جو نقل کیا جاتا ہے "کشف الصناع" میں اس بارے میں منقول ہے۔ "ان شاء ارسل یدیہ وان شاء وضع یمینہ علیٰ شمالہ" اگر چاہے تو ہاتھ چھوڑ دے اگر چاہے تو اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر باندھ لے۔ لہٰذا اسی بحث میں (حضرت) امام احمد بن حنبلؒ کے اس مؤقف کو بہر تصریح پیش کرنا چاہیے باہم طعن و تشنیع سے کسی کو جگ ہنسائی کا موقع نہیں دینا چاہیے۔'' (مقدمہ مقالات راشدیہ جلد دوئم، ص ۱۹)

بلاشبہ راشدی برادران کی باوقار تحقیق کو ہمیں اپنا بنیادی اصول بنانا چاہیے۔ آج بھی اگر کسی دوست کو کسی مسئلہ میں گہرائی اور گیرائی سے تحقیق و تدقیق کا اشتیاق ہے تو نفس مسئلہ کے ساتھ دیگر متعلقہ علمی مسائل کے ساتھ بھی قاری کو مزید علم و آگہی سے روشناس کیا جائے نہ کہ کسی کے خلاف ذاتیات پر حملہ کر کے ایک جگہ ہنسائی اور محاذ آرائی کی ''جولا نگاہ'' پیدا کی جائے۔ یہ افضل و احسن علمی طریقہ لائق تحسین و تبریک کہلائے گا۔ ان شاء اللہ۔

یہ بھی واضح ہو کہ علامہ سیّد محب اللہ شاہ راشدی نے ارسال الیدین کے متعلق اپنی مایہ ناز سندھی تصنیف لطیف "التحقیق الجلیل فی ان ارسال بعد الرکوع فی الصلوٰۃ ھو الحق من حیث الدلیل" ۱۹۶۹ء میں بڑے سائز کے تین سو سے زائد صفحات پر مشتمل کتاب شائع کی تھی اُس میں زیر بحث موضوع کے علاوہ اور بھی کئی بے انتہا علمی افادیت عالیہ قارئین تک پہنچانے کی کاوش کی ہے۔ جبکہ شیخ العرب والعجم علامہ سید بدیع الدین شاہ نے بھی منجملہ ۱۴ کتب میں انتہائی مفید علمی بحث سے نفس مسئلہ کو سمجھایا ہے اور ذاتیات سے اجتناب اختیار کیا۔

ان مختلف جہتوں میں بڑی شاندار اور باوقار تحقیق و تدقیق کے باوجود راشدی خاندان کے ان سربسد خانوادہ اور پاکیزہ سیرت بھائیوں کی باہم محبت و یگانگت، اتحاد و اتفاق، اپنائیت و عزت، مرتبہ و وقار خود راقم الحروف نے اپنی طالب علمی کے ایام میں اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا بلاشبہ اُن کے اخلاص کو دیکھ کر خیر القرون کے پاکیزہ ایام آنکھوں کے آگے آجاتے تھے باقی بعض اوقات زندگی کے نشیب و فراز کہاں پر نہیں آتے!! اللہ تعالیٰ ہمیں تدبر تفکر حوصلہ اور فہم سلیم عطا فرمائے تو یقیناً یہ کتب علمیہ ہم پر مختلف علمی جہتیں واضح کر کے ایک قاری کے لیے تشفی و تسلی کا سامان مہیا کریں گی۔ ان شاء اللہ

بلاشبہ یہ دونوں اصحابِ علم وفضل مسلک اہل حدیث کے سرخیل، مدبر، مفسر، محقق محدث اور اپنے وقت کے مناظر اسلام تھے۔ یہ حالات حاضرہ کی نبض پر گرفت رکھنے والے تھے۔ اُن میں بہت سی ایسی خصوصیات عالیہ تھیں جو دور حاضر کے علماء میں خال خال ہی نظر آتی ہیں۔ یقیناً اگر اُن کی جاندار باوقار تحریروں کو اول تا آخر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے اور اپنے ذہن کو حق کی بات پر لبیک کہنے کے لیے تیار کیا جائے اور سنی سنائی بعض محسود لوگوں کی باتوں پر کان نہ دھرا جائے تو یقیناً نفس مسئلہ کی تفہیم میں کوئی دقت نہ آئے گی اور بلاشبہ ایسی نایاب ونادر روزگار تحریروں، مقالات ومضامین کو پھر نئے سرے سے اشاعت نو پر عزیز القدر سندھ کی فاضل شخصیت، جامعہ ازہر کے فارغ التحصیل، جامعہ بحر العلوم میر پور خاص کے روح رواں مولانا فضیلۃ الشیخ افتخار احمد الازہری ﷾ کی بے انتہا کاوشوں سے قدردانوں کے ہاتھوں تک دوبارہ شائع کر کے پہنچانے اور اس پورے اور طویل اعصاب شکن سفر میں مشہور مطبوعاتی ادارے ''نعمانی کتب خانہ لاہور'' کے روح رواں محترم محمد ضیاء الحق نعمانی کا شکریہ ادا نہ کرنا ناانصافی ہوگی۔ اللہ رب العزت کی بارگاہ میں دست بدعاء ہیں کہ ہم سب کو نفسانی خواہشات تعصب تقلید، تنگ نظری، گروہ بندی اور بے جارحانہ ذاتی تنقید سے بچا کر اپنے علماء عظام کی عزت کرنے اور جادہ مستقیم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے اور احقاق حق وابطال باطل کی صحیح سمجھ عطا فرمائے۔ آمین یارب العالمین

پروفیسر مولابخش محمدی
گورنمنٹ پاکستان کالج سعید پور

## مقدمہ:

# ''رکوع کے بعد ہاتھوں کی کیفیت اور علماء اہل حدیث''

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيرا مباركاً فيه ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، أما بعد!

نماز اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے، نماز آنکھوں کی ٹھنڈک اور دل کا سکون ہے، نماز توحید کے بعد دوسرا سب سے بڑا رکن اور ستون ہے۔ جیسا کہ سیّدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنَّ لا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ وَحِجِّ بَيْتِ اللهِ وَصَومِ رَمَضَانَ . ))

(متفق عليه)

''دین اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ ہی معبود برحق ہے اور محمد کریم ﷺ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، حج بیت اللہ کرنا اور رمضان المبارک کے روزے رکھنا۔''

دوسری حدیث ہے:

((رأسُ الامرِ الْإِسْلَامُ، وَعَمودُهُ الصَّلَاةُ وَذِرْوَةُ سَنَامِهِ الْجِهَادُ . ))

(الترمذی : ٢٦١٦)

''معاملے کی جڑ اسلام ہے، اس کا ستون نماز ہے اور اس کی چوٹی جہاد ہے۔''

اس کے علاوہ بے شمار اور لاتعداد احادیث مبارکہ نماز کی اہمیت پر موجود ہے اس کی اہمیت کی وجہ سے محدثین نے اپنی اپنی تصانیف میں ''کتاب الصلوٰۃ'' قائم کیا ہے اور نماز کی ہر کیفیت کی اہمیت پر ایک باب باندھا تاکہ تمام رکن اور کیفیت کی اہمیت معلوم ہو جائے اور کیوں نہ باندھتے جبکہ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ)) (صحيح بخاری : ٦٣١)

"نماز اس طرح پڑھو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔"

اس حدیث کو مدنظر رکھتے ہوئے محدثین عظام نے باب باندھے ہیں سوائے رکوع اور سجدے کے درمیانی کیفیت کے کسی بھی حدیث کی کتاب میں کسی نے بھی کوئی ہاتھوں کی کیفیت بیان نہیں کی اسی وجہ سے اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے۔ آیا رکوع کے بعد ہاتھ باندھنا چاہیے جس طرح رکوع سے پہلے باندھے تھے یا ہاتھ کھلے رکھے جائیں کیونکہ قیام کی ہیئت تبدیل ہوگئی ہے۔

یہ اختلاف بہت قدیم ہے۔ برصغیر میں پہلی بار اس مسئلہ پر مولانا ابواسماعیل یوسف حسین خانپوری ہزاروی رحمہ اللہ نے "**اتمام الخشوع في وضع اليمنى على الشمال بعد الركوع**" کے نام سے رسالہ لکھا تھا۔ پاکستان میں یہ اختلاف دو حقیقی بھائی دنیا کے نامور عالم دین جن میں ایک محدث العصر سیّد ابوالقاسم سیّد محب اللہ شاہ الراشدی رحمہ اللہ اور دوسرے ان کے چھوٹے بھائی شیخ العرب والعجم سیّد بدیع الدین شاہ الراشدی رحمہ اللہ کے مابین رہا ہے تقریباً دو درجن کے قریب ایک دوسرے کے جواب اور ردّ میں کتب تحریر کی، تحریری مناظرے ہوئے، فتاویٰ وغیرہ میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث رہا۔ اب موجودہ اختلاف میں عوام الناس کسی کی بات کو ترجیح دے اور عمل کریں اور کس کی بات کو ترک کریں۔ زیر بحث مسئلہ سے ہمارے سامنے دو باتیں سامنے آئی تھیں: ❶...... ایجابی ❷...... سلبی

ایجابی یہ ہے کہ لوگ اپنے دین کے سمجھنے میں کتنے بے چین ہیں کہ ہم وہ کام انجام دے جو آپ ﷺ نے اختیار کیا اور وہ طریقہ اپنائے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے اپنایا۔

جبکہ سلبی یہ ہے کہ ہم نے اس اجتہادی مسئلہ کو بغض عناد اور تعصب کی نظر کر دیا اور قبض الیدین والے کو بدعتی کا نام اور ارسال الیدین والے کو تارک السنۃ کا سرٹیفکیٹ دے دیا۔ حالانکہ اجتہادی مسئلہ میں اس طرح کا تعصب نہیں ہونا چاہیے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

((اِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَاَصَابَ فَلَهٗ أجرانِ وَاِذَا حَكَمَ، فَاجْتَهَدَ فَاخْطَأَ فَلَهٗ أَجْرٌ)) (صحيح البخاری: ۷۳۵۲)

اس حدیث کی رو سے مجتہد کو تو ثواب ملے گا۔ اگر ہم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے دور کا مطالعہ کریں تو ہمیں ان کے مابین شدید اختلاف نظر آئے گا مگر پھر بھی وہ "رحماء بينهم" کی تصویر تھے ہم کو بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا طرز زندگی اپنانا چاہیے مسائل کو ذاتی دشمنی کا سبب نہ بنانا چاہیے جس سے جماعت میں اختلاف اور افتراق کا باعث بنے۔

عوام الناس کی آسانی کے لیے میں اس مختصر مقدمہ میں علماء اہلحدیث کے فتاویٰ نقل کرتا ہوں تا کہ اس مسئلہ پر گہری نظر رکھنے والا علماء حق کے دلائل کو پڑھ کر اور سمجھ کر کسی ایک فعل پر وہ عمل کریں۔ اسی وجہ سے میں نے دونوں برادران کے تمام مقالات کو اکٹھا کر کے ترتیب دیا ہے تا کہ ان کی علمی کاوشیں عوام الناس تک پہنچ جائیں اور مسئلہ کی پیچیدگی کی وجہ سے میں نے عربی رسائل کو اردو میں نہیں ڈھالا کیونکہ یہ علمی اختلاف ہے اور علماء ہی سمجھتے ہیں۔ علماء اہلحدیث کے اس بارے میں تین موقف ہے:

① ارسال الیدین...... ہاتھوں کو رکوع کے بعد چھوڑنا۔ ② قبض الیدین...... ہاتھوں کو رکوع کے بعد باندھنا۔ ③ اختیاری ہے۔

سب سے پہلے میں ان علماء کرام کے فتاویٰ نقل کرتا ہوں جو جمہور علماء کرام کا موقف ہے اور وہ ہے ارسال الیدین بعد الرکوع۔

## پہلا مؤقف: رکوع کے بعد ہاتھ چھوڑنے کے قائل اور ان کے فتاویٰ

### 1 فضیلۃ الشیخ مولانا عبدالقادر حصاروی رحمہ اللہ:

سوال:...... کیا حکم ہے شریعت محمدیہ کا اس مسئلہ میں کہ رکوع کے بعد قومہ میں مثل قیام نماز کے دونوں ہاتھ باندھنا جائز اور مسنون ہے یا نہیں؟ اگر مسنون ہے تو عام طور پر کئی لوگوں کو دیکھا گیا ہے کہ وہ قومہ میں ہاتھ نہیں باندھتے تو کیا یہ سب لوگ تارک سنت ہیں؟ اگر تارک سنت ہیں تو بموجب حدیث نبوی فمن لم یعمل بسنتی فلیس منی۔ یہ سب نمازی امت اجابت سے خارج ہیں اور اگر یہ ہاتھ باندھنا ثابت اور مسنون نہیں تو پھر مولانا سید بدیع الدین شاہ صاحب جو بڑے مشہور عالم ہیں، وہ رکوع کے بعد قومہ میں ہاتھ کیوں باندھتے ہیں؟ اور جب وہ ہاتھ باندھے کھڑے ہوں تو ان کی اقتداء میں سب مقتدیوں کو ہاتھ باندھنے چاہئیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو یہ عمل ارسال ید امام کی اقتداء کے خلاف ہوگا۔ ایک حدیث میں یہ پڑھا ہے: "انما جعل الامام لیؤتم فلا تختلفوا علیہ" یعنی "امام اس لیے مقرر کیا گیا ہے تا کہ اس کی پیروی کی جائے اور تمام امام کے ان افعال میں مخالفت نہ کرو۔" جیسے دوسری روایت میں ہے: "فاصنعوا کما یصنع الامام" "کہ جس طرح امام کرے، تم بھی اسی طرح کرو۔" اگر امام کی طرح ہاتھ باندھیں گے تو یہ ناجائز فعل میں اطاعت ہوگی۔ بہر حال اس مسئلہ میں بڑی الجھن ہے۔ اس کی تحقیق کی جائے، مہربانی ہوگی۔ بینوا توجروا (السائل یکے از جماعت اہل حدیث)

**الجواب بعون الوهاب:**...... الحمد لله رب العالمين اما بعد فاقول بالله التوفيق .
سوال مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ مسلم شریف جلد۲، ص ۷۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: "ان رسول الله ﷺ قال من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد" یعنی ''جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی ایسا عمل کیا جس پر ہمارا حکم وارد نہ تھا تو وہ عمل یا وہ شخص جس نے ایسا عمل کیا ہے، مردود ہے۔''

امام نووی اس حدیث پر اپنی شرح میں فرماتے ہیں: "هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الاسلام وهو من جوامع كلمه ﷺ فانه صريح في رد كل البدع والمخترعات" یعنی ''یہ حدیث نبی کریم ﷺ کے جامع کلمات میں سے ہے اور اسلامی اصولوں میں سے بہت بڑا اصول ہے۔ اس سے تمام بدعات اور اختراعی امور رد ہو جاتے ہیں۔''
پھر لکھتے ہیں: "هٰذا الحديث مما ينبغي حفظه واستعماله في ابطال المنكرات واشاعة الاستدلال به" ''یہ حدیث اس لائق ہے کہ ہر اہل علم اس کو حفظ کر لے اور اسلام میں جس قدر منکرات پیدا ہوں، ان پر اسی کو استعمال کرے اور اس سے دلیل پکڑنے کی عام اشاعت کرے۔''
اس لیے راقم الحروف اس حدیث کو پیش نظر رکھ کر اس قاعدہ عظیم کی رو سے کہتا ہے کہ رکوع کے بعد قومہ میں دونوں ہاتھ باندھنا نہ قول نبوی سے ثابت ہے، نہ فعل نبوی سے، نہ تعامل خلفاء وصحابہ کرام سے ثابت ہے۔ یہ امر منکر اور محدث ہے، اس لیے مردود ہے، اس سے بچنا واجب ہے۔
چنانچہ جناب رئیس المحققین حضرت العلام مولانا نواب صدیق حسن خاں صاحب جن کا علمی درجہ بہت بلند تھا اور وہ مجتہد العصر تھے۔ موجودہ علماء ان کے مقابلہ میں جملہ فنون علمیہ میں کچھ وقعت نہیں رکھتے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ علماء اسلام میں نواب ہی تھے رحمہ اللہ۔ وہ اپنی کتاب نزل الابرار میں تحریر فرماتے ہیں: "وقد رايت مشائخنا من اهل الحديث والشوافع والاحناف والحنابلة كلهم يرسلون ايديهم في هذا القيام وما رايت احدا منهم يضع يمينه علىٰ شماله فيه فالذي يقول بالوضع فيه كانه يخالف الاجماع ويحدث في الدين" یعنی ''میں نے اپنے مشائخ اہلحدیث کو دیکھا اور شافعی علماء وعلماء حنفیہ اور علماء حنابلہ کو دیکھا، سب اپنے ہاتھوں کو رکوع کے بعد نیچے چھوڑ دیتے تھے۔ میں نے ان میں سے کسی کو بھی قومہ میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھے ہوئے نہیں دیکھا۔ پس جو شخص اس زمانہ میں اس کا قائل ہے، وہ اجماع امت کا مخالف ہے اور

دین میں بدعت پیدا کرتا ہے۔"

جو شخص یہ کہتا ہے کہ رکوع کے بعد ارسال یدین کی دلیل لاؤ، یہ مطالبہ غلط اور انسان کی طبعی فطرت اور عادت کے خلاف ہے کیونکہ اصل ارسال ہے اور خلاف عادت ایک تکلیف ہے، و بغیر قول و فعل شارع کے اختیار میں نہیں کی جاسکتی۔

الروضہ الندیہ حاشیہ الدرر المضیہ جلد۱، ص۱۳۳ میں ہے:"فعملوا بالارسال بناء علی الاصل اذا لوضع امر جدید یحتاج الی الدلیل واذ لا دلیل لهم فاضطروا الی الارسال" یعنی"ارسال یدین پر جو لوگ عمل کرتے ہیں، وہ اس وجہ سے کہ ارسال اصل ہے اور وضع امر جدید ہے جو دلیل کا محتاج ہے۔ جب دلیل موجود نہیں ہے تو ارسال پر عمل لامحالہ ہے۔"

وضع یمین برشمال کے بارے میں دو قسم کی احادیث آئی ہیں۔ ایک وہ جن میں مطلق نماز میں ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے۔ کسی جگہ کی تخصیص نہیں ہے، دوسری وہ روایات جن میں قیام قبل از رکوع میں ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے تو بااصول محدثین مطلق مقید اور عام و خاص پر محمول ہوتا ہے۔

نیل الاوطار جلد۲، ص۲۱۶ پر ہے:"وبناء العام علی الخاص واجب کما تقرر فی الاصول وهذا لا محیص عنه" یعنی"عام حکم کی خاص حکم پر بنا رکھنا واجب ہے، جیسا کہ یہ اصول مقرر ہے، جس سے بھاگنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔" چنانچہ تمام علماء اسلام کا سوائے کسی شاذ و نادر کے اس پر تعامل جاری ہے کہ قیام قبل از رکوع میں ہاتھ باندھتے ہیں اور قومہ میں چھوڑتے ہیں۔ ہدایہ فقہ کی کتاب جلد۱، ص۸۶ میں ہے:"یرسل فی القومة" یعنی"قومہ میں دونوں ہاتھوں کو چھوڑ دے۔"

پس مطلق اور عام احادیث سے قومہ میں ہاتھ باندھنے کا ثبوت لینا سراسر سینہ زوری ہے کیونکہ یہ صنیع اصول کے خلاف ہے۔ جناب حضرت العلام مولانا حافظ عبداللہ صاحب محدث روپڑی، جو مولانا سیّد بدیع الدین صاحب کے اُستاد ہیں، اپنی کتاب"ارسال الیدین بعد الرکوع" ص۱۸ پر ارشاد فرماتے ہیں:"پس حدیث کا معنی ایسا کرنا جو اجماع کے خلاف ہو، یہ سراسر گمراہی ہے۔ اپنی رائے پر ایسا فریفتہ نہ ہونا چاہیے کہ کسی کی پرواہ نہ ہو۔ اسی چیز نے گمراہ فرقوں کو گمراہ کیا ہے۔"

بعض مولوی نماز کسوف میں رکوع کے بعد کھڑے ہو کر قرأت کرنے پر ہاتھ باندھنے سے رکوع کے ہاتھ باندھنے کا ثبوت دیتے ہیں۔ یہ بھی کج فہمی ہے، کیونکہ یہ قیام قرأت کے لیے ہے، جس کے بعد پھر رکوع ہے۔ اس طرح کئی قیام اور رکوع ہوتے ہیں، پس جس رکوع کے بعد قرأت کا قیام نہیں بلکہ

اعتدال ہے جس کے بعد سجدہ ہے، اس میں ہاتھ باندھنے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: "من السنة وضع اليمين على الشمال فى الصلوٰة" یعنی "دایاں ہاتھ بائیں پر نماز میں رکھنا سنت ہے۔" پھر اس کی حد بندی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یوں آئی ہے: "انه كان اذا قام الى الصلوٰة وضع يمينه على رصغه فلا يزول كذالك حتى يركع الا ان يصلح ثوبه او يحك جسده" (اخرجه ابن عبد البر) یعنی "حضرت علی رضی اللہ عنہ جب نماز کی طرف کھڑے ہوتے تو اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے پہنچے پر رکھتے تھے، یہاں تک کہ رکوع کرتے۔ ہاتھ باندھنے کی حالت میں کپڑا درست کرنا ہوتا یا کھجلانا ہوتا تو یہ کام کر لیتے۔"

اس حدیث علی رضی اللہ عنہ سے واضح ہوگیا کہ سنت یہ ہے کہ رکوع کرنے تک قیام میں ہاتھ باندھنے چاہئیں، ان کو بغیر ضرورت نہ چھوڑے۔ اس طرح سے رکوع کے بعد قومہ میں اعتدال کے وقت ہاتھ باندھنا مشروع نہیں ہے اور وضع الید علی الید صرف اس قیام کے ساتھ مخصوص ہے جس میں قرأت مشروع ہے کیونکہ یہ قیام قرأت کرنے یا سننے کی غرض سے مقرر ہے۔ پس رکوع کے بعد ہاتھ باندھنا بدعت ہے۔ اگر امام رکوع کے بعد ہاتھ باندھے تو مقتدی اس کی اطاعت نہ کرے کہ اطاعت امام کے امور مشروع میں ہے جو افعال نماز ہیں اور جو افعال نماز نہیں ہیں، ان میں اطاعت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

(عبد القادر عارف حصاری، تنظیم اہلحدیث لاہور، جلد ۲۶، شمارہ ۲۸)

### ۲ فضیلۃ الشیخ امین اللہ پشاوری صاحب حفظہ اللہ:

**سوال:** ...... وسئل: عن وضع اليدين على الصدر بعد الركوع هل هو ثابت في السنة المطهرة أم لا؟ أذكروا لنا تفصيل القول فيه مع بيان الراجح؟

**الجواب: ولا حول ولا قوة إلا بالله** :...... **الصحيح في هذا الباب**: هو القول بعدم سنية ذلك بل بعدم استحبابه لأدلة نذكرها عقلية ونقلية.

**الأول:** ...... ان أحكام الصلاة مفصلة مبينة لم يترك منها القطمير ولا النقير إلا وقد نقله الصحابة رضي الله عنهم وهذا العمل لا وجود له في كتب السنة المطهرة.

**الثاني** ...... ان الصلاة تتكرر في اليوم خمس مرات والتطوعات أكثر من ذلك وعدد الركعات أكثر من ذلك حتى انه ﷺ ليصلي في اليوم والليلة أربعين ركعة عموماً، ومع هذه الكثرة فلم ير أحد النبي ﷺ أنه وضع اليدين بعد الركوع ولو

وضع لنقل إلينا مع توفر الهمم والدواعى على نقل مثل هذه السنة لو كانت، والصحابة رضي الله عنهم كانوا يراقبون حاله ﷺ. فمن زعم أن هذا العمل سنة فقد نظر إلى الصحابة ﷺ بعين الكسل وعدم الإهتمام بالدين وأحكامه.

ولو تدبرت في هذا الدليل القاطع يكفيك من سائر الأدلة التي نذكرها.

الثالث:...... انه ثبت في الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري: ١/ ١١٠، وهو في المشكاة: ١/ ٧٠، رقم: ٧٩٢، عن أبي حميد الساعدى قال: في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ أنا أحفظكم لصلاة رسول الله ﷺ رأيته إذا كبر جعل يديه حذاء منكبيه......" وفيه "فإذا رفع رأسه استوىٰ حتى يعود كل فقار مكانه" ١/ ٧١: عن رفاعة بن رافع مرفوعاً: وفيه: "فإذا رفعت فاقم صلبك وارفع رأسك حتى ترجع العظام إلى مفاصلها"

فهذان الحديثان يدلان على أنه عليه السلام كان يقوم بعد الركوع حتى ترجع العظام إلى مفاصلها وأمر بذلك، ولا يمكن رجوع العظام إلى مفاصلها إلا بإرسال اليدين فتفكر. فإنه دليل مهم.

الرابع:...... أنه لم يقل به أحد من الصحابة ولا التابعين ولو كان خيرا لسبقونا إليه فهذا أيضا أكبر دليل على أن هذا العمل لا يجوز وهذا الدليل إنما قلنا به لعدم السنة المرفوعة في ذلك ولو كانت هناك سنة لما كانت تحتاج إلى عمل الصحابة والتابعين لأنه لا يشترط في العمل بالسنة أن يكون منقولا عن السلف ومكتوبًا فى الكتب.

وأما قول الإمام أحمد كما في حاشية صفة الصلاة للألباني: ١٠٥، أنه ال: "إن شاء أرسل يديه بعد الرفع من الركوع وإن شاء وضعهما". فيدل على أنه ليس في حديث مرفوع ولا موقوف صحيح وإلا لما كان فيه الإختيار فإن ترك السنة بلا دليل لا يجوز. فهذا اجتهاد منه رحمه الله ولا حاجة للإجتهاد في الأمور التعبدية. والإجتهاد إنما هو للضرورة ولا ضرورة هنا. راجع كتاب الانصاف للمرادوي: ٢/ ٦٤، وكتاب الفروع لابن مفلح: ١/ ٤٣٣.

نـعـم: قد قال بعض علماء الحنفية باستنان ذلك وقالوا: كل موضع فيه ذكر مسنون يضع المصلى فيه يديه وإلا فلا . كما فى رد المحتار: ١/ ٣٢٧-٣٢٨، ولكنهم لم يرجحوه كما فى الهداية: ١/ ٩٨ .

وأما الحديث الذي رواه ابن ماجة عن وائل بن حجر "رأيت النبي ﷺ يصلى فيأخذ شماله بيمينه" فحديث صحيح ولكنه لا يدل على وضع اليدين بعد الركوع فإنه عام في جميع الصلاة ولا قائل بذلك، بل هو حديث مختصر من حديث طويل رواه مسلم: ١/ ١٩٤، وأحمد: ٤/ ٤١٧، والبيهقي: ٢/ ٢٨، و٧١، عن وائل بن حجر "انه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر -وصف همام- حيال أذنيه ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرىٰ فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب ثم رفعهما ثم كبر فركع فلما قال سمع الله لمن حمده رفع يديه فلما سجد سجد بين كفيه ."

وكذلك هذا الحديث رواه أبوداود: ١/ ١١١، والنسائى، وأحمد، بسند صحيح عن وائل قال: قلت: لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ كيف يصلي؟ قال فقام رسول الله ﷺ فاستقبل القبلة فكبر فرفع يديه حتى حاذتا أذنيه ثم أخذ شمآله بيمينه فلما أراد أن يركع رفعهما مثل ذلك ثم وضع يديه على ركبتيه فلما رفع رأسه من الركوع رفعهما مثل ذلك فلما سجد وضع رأسه بذلك المنزل من بين يديه" الحديث .

فهذا الحديث الصحيح يدل على أن هذا الصحابى قد راقب النبي ﷺ ومع ذلك بم ينقل انه وضع اليمين على الشمال فدل على أنه لا يجوز الإستدلال بحديث مجمل كما فى الصحيحة بالتفصيل: ٥/ ٣٠٦، ٣٠٩، فإن قلت: فقد ذكر العلامة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله ورعاه: ان السنة هو الوضع وأجاب عن قول الشيخ الألباني: بأنه كما لم يثبت الوضع صريحاً فكذلك لم يثت الإرسال في حديث واحد فلو كان الإرسال هو السنة لنقله الصحابى رضی اللہ عنہم .

**فاقول**: ...... ههنا أمر لم يتنبه له الشيخ ابن باز رحمه الله وهو ان الدليل إنما

یكون على الأعمال دون الهيئات الوضعية للمصلى خارج الصلوة فالوضع عمل فيجب الدليل عليه دون الإرسال فإنه هيئة وضعية للمصلى مثلاً كما أنه لا دليل فى السنة المطهرة إلى أين ينظر المصلى فى سجوده وفي ركوعه وأين تكون جبينه حينما يسجد وكيف تكون أصابع يده اليسرىٰ في التشهد هل تكون مفتوحة أو مضمومة وكم المسافة بين القدمين في القيام وهل يضم المصلى أصابعه حينما يدخل فى الصلوٰة أم لا؟ ونحو ذلك من المسائل فإن كلها مفوضة إلى المصلى كيف يأتى فى ذلك على حسب حاله وهيئته فمن أوجب عليه شيئاً في ذلك فعليه الدليل. وأما الإستدلال بعموم قوله ﷺ: "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نضع أيماننا على شمائلنا فى الصلوة" وبقوله كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنىٰ على ذراعه اليسرىٰ فى الصلاة: فلا يصح لأن إثبات العبادات بالعمومات مما يتولد منه البدعات فإن كثيراً من أهل البدع يستدلون لبدعتهم بالعمومات ولو كان ذلك العمل سنة لجاء فيه النص ظاهراً.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أن الأمور العدمية لا يستدل لها كما تقدم في مسألة الجهر بالتسمية فراجعه.

**ومع ذلك كله أنا أنصح أهل الحق:** ...... أن لا يتعصبوا لهذه المسائل وأمثالها فإنها إجتهادية، والذي يطلب اتباع النبي ﷺ واخطأ في ذلك له أجر واحد، وعلينا جميعاً ان نرد على المقلدين الذين يتركون السنن الثابتة والدين الصحيح لإجل إمامهم الذي زعموه.

وهذه المسألة حققها الشيخ محمد عبد الله بهاولبوري في رسالتيه وأجاب عن رسالة الراشدى ورسالة ابن باز رحمهم الله، وأنا أنقل واحدة منهما فتدبرها، **(فيما بعد)**.

قال عبيد الله المباركفورى فى المرعاة: ومحل الوضع منهما كل قيام هو قبل الركوع لأن الأصل هو الإسال كما هو وضع الإنسان خارج الصلاة فلا يترك هذا الأصل إلا فيما ورد النص على خلافه وهو القيام قبل الركوع وأما

القومة أى الإعتدال بعد رفع الرأس من الركوع فلم يرو حديث مرفوع صحيح صريح يدل على الوضع فيه فيكون فيه العمل على الأصل والأحاديث المطلقة تحمل على المقيدة.

أقول: ...... ويرد على هذه البدعة حديث أنس في مسند أحمد: ٣/ ١٣٧،
فما رأيت رسول الله ﷺ وجد على شئى قط وجده عليهم فلقد رأيت رسول الله ﷺ في صلاة الغداة رفع يديه فدعا عليهم وقال عفان رفع يديه يدعو عليهم. فهذا المقام ليس فيه الوضع فتدبر.

وكان عليه السلام يقنت للنازلة ويرفع يديه هناك منع الناس ولم يضع يديه على صدره هناك، فتفكر.

ويدل على ما قلنا ان الوضع إنما هو في القيام الأول حديث على رضى الله عنه فى المحلى: ٢/ ١١٣، وروينا عن علي رضي الله عنه انه كان إذا طول قيامه في الصلاة يمسك بيده اليمنى ذراعه اليسرىٰ في أصل الكف إلا أن يسوى ثوبا أو يحك جلداً. فهذا الحديث فيه (إذا طول قيامه) وهو القيام الأول.

والأحاديث التي استدل بها بديع الدين الراشدي في رسالتيه (زيادة الخشوع، القنوط وأليأس لأهل الإرسال)

فلا يدل واحد منها على مدعاه وإنما تكلف تكلفا بارداً وقد صنف بشير أحمد رسالة في رده باسم "فتنة وضع اليدين بعد الركوع"

ولكن لا ينبغي مثل هذا التشدد في أمثال هذه المسائل الإجتهادية كما ذكرنا مرارًا.

## ③ فضیلۃ الشیخ عبدالمنان نورپوری صاحب رحمہ اللہ:

### پہلا فتویٰ:

**سوال**:...... نماز میں بعد رکوع کے ہاتھ باندھنا صحیح ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں مسئلہ سمجھنے کی غرض سے چند ایک عبارات پیش خدمت ہیں کچھ وقت نکال کر وضاحت فرمادیں۔ شکراً جزیلاً جزاك الله خيراً.

((عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اِذَا كَانَ

قَـائِمًا فِی الصَّلٰوۃِ قَبَضَ بِیَمِیْنِہٖ عَلٰی شِمَالِہٖ)) (النسائی) اور نیز مسلم شریف ۱۹۰ کی روایت میں آپ ﷺ سے طویل دعا مروی ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ ایک روایت میں کہتے ہیں: "ثُمَّ قَـامَ طَـوِیْلًا قَرِیْبًا مِنَ الرُّکُوْعِ......الحدیث" (ابوعوانہ، ص ۱۳۶، ج ۲) (رکوع کے بعد رکوع کے قریب لمبا قیام فرمایا تو ہاتھ باندھنے ضروری ہوئے) اور حنفی عالم علامہ ابوبکر کاسانی اپنی کتاب بدائع الصنائع ص ۱۵۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں: "وَکَذٰلِکَ مَرْوِیٌّ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَمُحَمَّدٍ اَنَّھُمَا یَضَعُھُمَا کَـمَا یَـضَعُ یَمِیْنَہٗ عَلٰی یَسَارِہٖ فِی الصَّلٰوۃِ" اور علامہ عبدالحی لکھنوی اس مسئلہ سے متعلق طویل بحث کے بعد لکھتے ہیں کہ "......لَا مُضَائِقَۃَ فِی اِخْتِیَارِہٖ بَعْدَ ظُھُوْرِ مُوَافَقَتِہٖ" (شرح الوقایۃ ج ۱، ص ۱۵۹) ان حوالہ جات سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد رکوع قیام کی صورت میں ہاتھ باندھ لینے چاہئیں اور رسول اللہ ﷺ سے قولاً، فعلاً؛ تقریراً بھی ثابت ہے جبکہ رفع الیدین نماز میں صرف فعلاً اور تقریراً ثابت ہے۔ (محمد صدیق المملکۃ العربیۃ السعودیہ ۲۸/۲/۱۴۱۸ھ)

**جواب:**...... آپ نے رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کے لیے دلیل پیش فرمائی ہے: ((عَنْ عَلْقَمَۃَ بْنِ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ عَنْ اَبِیْہِ قَالَ رَاَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ اِذَا کَانَ قَائِمًا فِی الصَّلٰوۃِ قَبَضَ بِیَمِیْنِہٖ عَلٰی شِمَالِہٖ)) وائل بن حجر فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا جب آپ کھڑے ہوتے تھے تو اپنے دائیں ہاتھ کے ساتھ اپنے بائیں ہاتھ کو پکڑتے تھے۔ (النسائی، ج ۱، ص ۱۰۵)

آپ کی دلیل کے سلسلہ میں گزارش ہے کہ جو لفظ آپ نے ذکر فرمائے وہ واقعی قیام قبل الرکوع اور قیام بعد الرکوع دونوں کو شامل ہیں مگر یہ عموم مراد نہیں بلکہ اس سے صرف خاص قیام قبل الرکوع مراد ہے اس کی دلیل یہی وائل بن حجر رحمہ اللہ والی حدیث جس کے لفظ صحیح مسلم ج ۱، ص ۱۷۳ اور مسند احمد ج ۴ ص ۳۱۷، ۳۱۸ میں یوں ہیں: ہے: ((عَـنْ أَبِیْـہِ وَائِـلِ بْنِ حُجْرٍ أَنَّہٗ رَأَی النَّبِیَّ ﷺ رَفَـعَ یَدَیْہِ حِیْـنَ دَخَلَ فِی الصَّلَاۃِ کَبَّرَ وَصَفَ ھَمَامٌ حِیَالَ أُذُنَیْہِ، ثُمَّ الْتَحَفَ بِثَوْبِہٖ، ثُمَّ وَضَعَ یَـدَہُ الْیُـمْـنٰـی عَـلَـی الْیُسْـرٰی، فَـلَـمَّـا أَرَادَ أَنْ یَرْکَعَ أَخْرَجَ یَدَیْہِ مِنَ الثَّوْبِ، ثُمَّ رَفَـعَـھُـمَـا)) "حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا جب نماز میں داخل ہوئے رفع الیدین یا اللہ اکبر کہا، ہمام (حدیث کا راوی ہے) نے اپنے کانوں کے برابر کر کے دکھایا پھر آپ نے اپنے کپڑے کو لپیٹا پھر اپنے دائیں ہاتھ کو اپنے بائیں ہاتھ پر رکھا پھر جب رکوع کرنے کا ارادہ کیا کپڑے سے اپنے دونوں ہاتھوں کو نکالا پھر رفع الیدین کیا۔" (الحدیث)

اہل علم جانتے ہیں کہ لفظ "ثم" اور فاء دونوں ترتیب کے لیے آتے ہیں تو آپ "ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنٰى عَلَى الْيُسْرٰى، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ" الخ کے الفاظ پر غور فرمائیں تو بخوبی سمجھ جائیں گے کہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تکبیر تحریمہ اور رکوع کے درمیان ہاتھ باندھنے کو دیکھا اور بیان فرمایا ہے تو وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے یہ الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ ان کی حدیث کے الفاظ "رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ إِذَا كَانَ قَائِمًا قَبَضَ" الخ اور الفاظ "رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَاضِعًا يَمِيْنَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ" نیز الفاظ "وَرَأَيْتُهُ مُمْسِكًا يَمِيْنَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ" سے مراد قیام قبل الرکوع ہے۔

پھر صحیح ابن خزیمہ ج ۱ ص ۲۴۲ میں وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے الفاظ ہیں: "قَالَ: أَتَيْتُ الْمَدِيْنَةَ، فَقُلْتَ: لَأَنْظُرَنَّ إِلٰى صَلَاةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ، فَرَأَيْتُ حِيْنَ افْتَتَحَ الصَّلَاةَ كَبَّرَ، فَرَفَعَ يَعْنِي يَدَيْهِ فَرَأَيْتُ إِبْهَامَيْهِ بِحِذَاءِ أُذُنَيْهِ، ثُمَّ أَخَذَ شِمَالَهُ بِيَمِيْنِهِ، ثُمَّ قَرَأَ. ثُمَّ ذَكَرَ الْحَدِيْثَ".

یہ الفاظ صاف صاف بتا رہے ہیں کہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تکبیر تحریمہ اور قرأت کے درمیان ہاتھ باندھنے کو دیکھا اور بیان فرمایا چنانچہ امام ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے ان الفاظ پر باب منعقد فرمایا ہے: "بَابُ وَضْعِ الْيَمِيْنِ عَلَى الشِّمَالِ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْقِرَاءَةِ" تو امام صاحب موصوف ان الفاظ کے ساتھ باب منعقد فرما کر اشارہ کر رہے ہیں کہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے الفاظ جہاں کہیں عام وارد ہوئے ہیں مثلاً: "إِذَا كَانَ قَائِمًا" اور "فِي الصَّلَاةِ" ان سے مراد قیام فی الصلوٰۃ قبل القراءۃ ہی ہے۔

## دوسرا فتویٰ:

**سوال**:......سید بدیع الدین صاحب راشدی یا دیگر علمائے اہل حدیث جو رکوع کے بعد پھر ہاتھ باندھتے ہیں کیا صحیح طریقہ کوئی حدیث ایسی ملتی ہے یا نہیں؟ (محمد صفدر عثانی، کورٹ حسین)

**جواب**:...... اس موضوع پر شیخ بدیع الدین صاحب راشدی رحمہ اللہ نے کوئی دس گیارہ رسالے تصنیف فرمائے ہیں ان میں سے کسی کا مطالعہ فرمالیں ان کے ایک رسالہ کے آغاز میں شیخ عبد اللہ ناصر حفظہ اللہ کا مقدمہ بھی ہے اگر اس کا مطالعہ کریں تو زیادہ مفید ہے پھر اس پر شیخ ابن باز رحمہ اللہ کا بھی ایک چھوٹا سا کتابچہ ہے اس کا بھی مطالعہ فرمالیں۔ بہرحال ہاتھ باندھنے والے نسائی شریف کی حدیث

کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جیسے یہ قبل الرکوع وضع الیدین کو متناول ہے ویسے ہی بعد الرکوع وضع الیدین کو بھی شامل ہے وہ لفظ یہ ہیں: "إِذَا قَامَ فِي الصَّلٰوةِ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنٰى عَلٰى يَدِهِ الْيُسْرٰى" "جب وہ نماز میں کھڑے ہوتے اپنے دائیں ہاتھ کو اپنے بائیں پر رکھتے" تحقیق کے لیے حافظ عبداللہ صاحب محدث روپڑی رحمہ اللہ کا رسالہ "إرسال الیدین" اور پیر محب اللہ شاہ صاحب راشدی رحمہ اللہ کے اس موضوع پر رسالے مطالعہ میں رکھیں۔

## تیسرا فتویٰ:

**سوال**:...... احادیث کی روشنی میں رکوع کے بعد ہاتھوں کی کیفیت وہیئت۔ نیز مسند امام احمد ج۴ میں حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کی سند کی وضاحت فرمائیں؟ حدیث: ((حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ الْوَلِيْدِ حَدَّثَنِي سُفْيَانُ عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ حِيْنَ كَبَّرَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِذَآءَ أُذُنَيْهِ ثُمَّ حِيْنَ رَكَعَ ثُمَّ حِيْنَ قَالَ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَفَعَ يَدَيْهِ وَرَأَيْتُهُ مُمْسِكًا يَمِيْنَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِي الصَّلٰوةِ فَلَمَّا جَلَسَ...... إِلَى آخر الحديث)) (مسند احمد: ٤/ ٣١٨)

**جواب**:...... آپ نے جس حدیث کی سند کے متعلق دریافت فرمایا ہے اس کی سند میں سفیان ثوری رحمہ اللہ بھی ہیں جن کے بعض شاگرد عبدالرزاق رحمہ اللہ تو جملہ "وَرَأَيْتُهُ مُمْسِكًا يَمِيْنَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِي الصَّلٰوةِ" ذکر نہیں کرتے (مسند احمد: ٤/ ٣١٨، مصنف عبد الرزاق: ٢/ ٦٨-٧٩/ ٥٢٢) اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے (کیونکہ سفیان ثوری کے شاگرد عبداللہ بن ولید ثقہ ہیں اور وہ یہ جملہ بیان کرتے ہیں اور قاعدہ ہے: "زِيَادَةُ الثِّقَةِ مَقْبُوْلَةٌ مَا لَمْ تَقَعْ مُنَافِيَةً لِمَا هُوَ أَوْثَقُ" دیکھیں سفیان ثوری کے ساتھی اور عاصم بن کلیب کے دوسرے شاگرد اس جملہ کو اس محل پر ذکر نہیں کرتے جس محل پر سفیان ثوری ذکر کرتے ہیں۔

(۱)...... زائدہ کا بیان ہے: "حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ كُلَيْبٍ أَخْبَرَنِي أَبِي أَنَّ وَائِلَ بْنَ حُجْرٍ الْحَضْرَمِيَّ أَخْبَرَهُ قَالَ: قُلْتُ لَأَنْظُرَنَّ إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ كَيْفَ يُصَلِّيْ؟ قَالَ: فَنَظَرْتُ إِلَيْهِ قَامَ فَكَبَّرَ، وَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى حَاذَتَا أُذُنَيْهِ، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنٰى عَلٰى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرٰى وَالرُّسْغِ وَالسَّاعِدِ...... (الحديث)"

(۲)...... اور زہیر بن معاویہ کے لفظ ہیں: "عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ وَائِلَ بْنَ

حُجْرٍ أَخْبَرَهُ قَالَ: قُلْتُ: لَأَنْظُرَنَّ إِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ كَيْفَ يُصَلِّيْ؟ كَيْفَ يُصَلِّيْ؟ فَقَامَ فَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى حَاذَتَا أُذُنَيْهِ ثُمَّ أَخَذَ شِمَالَهُ بِيَمِيْنِهِ. (الحديث) (مسند احمد ٤/ ٣١٨)

(۳)......اور عبدالواحد کا سیاق ہے: "حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ كُلَيْبٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقُلْتُ: لَأَنْظُرَنَّ كَيْفَ يُصَلِّيْ؟ قَالَ: فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَكَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى كَانَتَا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ قَالَ: ثُمَّ أَخَذَ شِمَالَهُ بِيَمِيْنِهِ. (الحديث) (مسند احمد ٤/ ٣١٦)

(۴)......اور عبداللہ بن ادریس کی روایت ہے: "عن عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل بن حجر قال: رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ حِيْنَ كَبَّرَ أَخَذَ شِمَالَهُ بِيَمِيْنِهِ.

(مصنف ابن ابی شیبہ: ١/ ٣٩٠)

تو عاصم بن کلیب کے ان مذکورہ بالا چار شاگردوں اور دوسرے کئی شاگردوں کے الفاظ وسیاق سے روز روشن کی طرح واضح ہے کہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ ﷺ کو نماز میں ہاتھ باندھے دیکھا تو یہ انہوں نے آپ کو تکبیر تحریمہ کے بعد رکوع سے پہلے ہاتھ باندھے دیکھا۔

رہا سفیان ثوری کا سیاق تو اس میں "وَرَأَيْتُهُ مُمْسِكًا يَمِيْنَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ" کا عطف "رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ حِيْنَ كَبَّرَ" الخ پر ہے اور عطف بحرف واو ہے اور معلوم ہے کہ واو ترتیب پر دلالت نہیں کرتی دیکھئے قرآن مجید میں ذبح بقرہ والا واقعہ پہلے بیان ہوا بعد میں ہے: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا......الآية﴾ حالانکہ قتل نفس پہلے ہے ذبح بقرہ سے واقعے میں تو بسا اوقات ایسا ہوجاتا ہے کہ واقعہ میں ایک چیز پہلے ہے مگر بیان میں آپ اسے بعد میں ذکر کرتے ہیں تو ترتیب بیان اور ترتیب واقع میں موافقت کوئی ضروری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ واقعاتی ترتیب سفیان کے سیاق میں ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ اس سیاق میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں ہے جو ہاتھ باندھنے کے بعد از رکوع ہونے پر دلالت کرتا ہو اور نہ ہی یہ چیز مفہوم سیاق سے نکلتی ہے۔

ہاں ان کے سیاق میں فی الصلوٰۃ کا لفظ عام ہے قبل الرکوع اور بعد الرکوع دونوں کو شامل ہے مگر عاصم بن کلیب کے دوسرے شاگردوں کے سیاق بتا رہے ہیں یہ عموم مراد نہیں ہے بلکہ اس سے خصوص تکبیر تحریمہ کے بعد رکوع سے پہلے ہاتھ باندھنا مراد ہے۔ واللہ اعلم

## دوسرا موقف: رکوع کے بعد ہاتھ باندھنا بہتر ہے

### ① فضیلۃ الشیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز رحمہ اللہ:

سوال:...... رکوع سے اٹھنے کے بعد دونوں ہاتھ باندھے جائیں گے یا نہیں؟ ایک مسجد میں اس مسئلہ پر ہم لوگوں میں اختلاف ہوگیا ہے؟ آپ صحیح قول سے آگاہ فرمائیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے۔

جواب:...... حضرت سہل بن سعد، وائل بن حجر وغیرہم رضی اللہ عنہما کی صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز پڑھنے والا شخص قیام کے دوران، خواہ وہ رکوع سے پہلے ہو یا رکوع کے بعد اپنے بائیں ہتھیلی کو داہنے ہاتھ سے پکڑے رہے، بعض روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ سینے پر رکھے، بلکہ مذکورہ احادیث کی روشنی میں یہی راجح بھی ہے، ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھنے والوں کی کوئی شرعی دلیل کا مجھے علم نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں میں نے ایک مبسوط مقالہ بھی لکھا ہے جسے بعض مقامی مجلات نے شائع کیا ہے۔

یہ واضح رہے کہ ہاتھ باندھ کر نماز پڑھنا یا ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھنا یہ ایسے مسائل نہیں ہیں جن کی وجہ سے امت میں اختلاف اور عداوت پیدا ہو، بلکہ مسلمانوں پر یہ واجب ہے کہ ہاتھ باندھنے یا نہ باندھنے جیسے فروعی مسائل میں آپسی اختلاف کے باوجود بھلائی اور تقویٰ کے کاموں میں ایک دوسرے کا تعاون کریں اور باہمی محبت اور خیر خواہی کا جذبہ پیدا کریں۔ اس لیے کہ ہاتھ باندھ کر نماز پڑھنی سنت ہے، واجب نہیں ہے، نماز دونوں صورتوں میں ہوجائے گی۔ البتہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل کے مطابق ہاتھ باندھنا افضل اور مشروع ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو دین کی سمجھ اور اس پر قائم رہنے کی توفیق بخشے اور ہم سب کو نفس کی برائیوں، برے اعمال اور گمراہ کن فتنوں سے بچائے، بلاشبہ وہ سننے والا اور قریب ہے۔

### ② فضیلۃ الشیخ الصالح العثیمین رحمہ اللہ:

سوال:...... هل وضع اليد اليمنى على اليد اليسرى على الصدر بعد الرفع من الركوع سنة أو بدعة وما هو الدليل وفقنا الله وإياكم لما يحبه ويرضاه؟

**الجواب:**...... الشيخ: الصحيح في ذلك أنها سنة لحديث سهل بن سعد وهو في صحيح البخاري قال كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة وهذا الحديث عام وقوله في الصلاة أيضًا عام في جميع أحوالها إلا ما دل الدليل على استثناءه ولكن السائل معنا حتى ننظر هل

يدخل في هذا الحديث القيام بعد الركوع أم لا فنقول كلمة في الصلاة عام يدخل فيه أولاً القيام قبل الركوع ولا يدخل الركوع لأن وضع اليدين في الركوع معروف وهو أن يكونا على الركبتين ونسكت عن القيام بعد الركوع لأنه محل السؤال لا يدخل فيه السجود لأن وضع اليدين في السجود معروف على الأرض ولا يدخل فيه الجلوس بين السجدتين لأن وضع اليدين في الجلوس بين السجدتين معروف على الفخذين ولا يدخل فيه الجلوس في التشهد الأول ولا الثاني لأن وضع اليدين أيضاً فيه معروف وهما على الفخذين بقي القيام بعد الركوع نقول القيام بعد الركوع عموم حديث سهل ويشمل حكم اليدين بعد الرفع من الركوع وعلى هذا يكون حكم اليدين بعد الرفع من الركوع كحكمهما قبل الركوع أي أن اليمنى توضع على اليسرى وأما من قال إنها بدعة وضع اليد اليمنى على اليسرى بعد القيام من الركوع فإنه لم يتأمل هذا الحديث ولو تأمله يتبين له الأمر كما أوضحناه والإمام أحمد رحمه الله نص على أنه يخير بين أن يضع يده اليمنى على اليسرى بعد القيام من الركوع وبين أن يرسلهما ولعله رحمه الله لم يتبين له الحكم في هذه المسألة فجعله مخيراً أو لعله أطلع على أحاديث غير حديث سهل بن سعد تدل على الإرسال فجعله مخير لأن الذي ينبغي لطالب العلم إذا لم يجد نصاً للمسألة أن يتوقف ولا يخير فإن القول بالتخيير حكم والحكم لا يجوز إلا بدليل والإمام أحمد رحمه الله لا يمكن أن يحكم بالتخيير إلا وعنده دليل في ذلك والمهم أن القول بأن وضع اليد اليمنى على اليسرى بعد الركوع بدعة قول لا وجه له بل الصواب الذي يدل عليه حديث سهل وهو البخاري هو في وضع اليد اليمنى على اليسرى بعد القيام من الركوع والله أعلم.

### ٢ الشيخ محمد صالح المنجد:

**سوال:**...... أود أن أعرف الجواب المفصل في مسالة وضع اليدين بعد الرفع من الركوع فقد سمعت رأيين مختلفين في هذه المسالة وأود أن أعرف أصح هذين القولين؟

الجواب :......الحمد لله هذه المسألة من المسائل التى اختلف فيها أهل العلم رحمهم الله فمنهم من رأى أن وضع اليد اليمنى على ذراع اليسرى في القيام بعد الركوع سنة مستحبة لعموم حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه انه قال: "كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة" وقالوا: إن من نظر في عموم قوله "في الصلاة" يتبين له أن القيام بعد الركوع يشرع فيه الوضع لأن القيام يشمل ما قبل الركوع وما بعده فيضع المصلي يده اليمنى على اليسرى في القيامين جميعا وقالوا إن اليدين في الصلاة حال الركوع تكونان على الركبتين وفي حال السجود على الارض وفي حال الجلوس على الفخذين وفي حال القيام على الصدر وهذا موضعهما في القيام قبل الركوع أو بعده، وأن حال الذل والادب بين يدي الربّ ينبغي أن يكون في القيامين وأنه ابعد عن العبث، ومن أهل العلم من رأى عدم مشروعية وضع اليمنى على اليسرى بعد القيام من الركوع واحتجوا بعدم ورود نص خاص في هذا الموضوع وأن عموم القيام لا يشمله لأنه اعتدال وليس بقيام وعليه فإن المصلى يرسل يديه. وقال بعضهم إن المصلي مخير بين الوضع وعدمه لأنه لم يرد في السنة ما هو صريح في هذا، وهذا الذي قال به الإمام أحمد رحمه الله والقول الاول هو الراجح إن شاء الله، وعلى كل حال فإن الصلاة تصح بكلا الفعلين، ولا ينبغي أن يفضي الخلاف في هذه المسألة إلى التنازع والاختلاف المذموم شرعاً أو الحكم بالبدعة لمن فعل أو بترك السنة لمن ترك فإن ذلك لا يكون إلا فيما كانت فيه النصوص صحيحة. صريحة الدلالة: ينظر في المسالة الفروع لابن مفلح ٤٣٣/ ١ الإنصاف للمرادوي ٦٣/ ٢ شرح منتهى الإرادات ١٨٥/ ١ الشرح الممتع لابن عثيمين ١٤٦/ ٣، وقد صنف الشيخ المحدث بديع الدين السندي رسالة خاصة في هذه المسألة أيد فيها قول من ذهب إلى سنية وضع اليمنى على اليسرى بعد الرفع من الركوع وسماها: "زيادة الخشوع بوضع اليمنى على اليسرى بعد الركوع". وللعلامة

الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رسالة في الموضوع أيضا نصر فيها القول بوضع اليدين على الصدر بعد الرفع من الركوع. والله تعالىٰ أعلم.

اس کے علاوہ بہت سے علماء کرام کا بھی یہ مؤقف ہے طوالت کی وجہ سے ہم اس پر اکتفا کرتے ہیں۔

## تیسرا مؤقف: درمیانی راہ جس کے اکثر علماء کرام قائل ہیں

### [1] فضیلۃ الشیخ زبیر علی زئی رحمہ اللہ:

**سوال**:...... جب آدمی رکوع سے اٹھے تو ہاتھ کہاں رکھے؟

**جواب**:...... رکوع سے کھڑے ہونے کے بعد نمازی ہاتھ باندھے یا کھلے رکھے، اس بارے میں علماء کے دو مؤقف ہیں:

(۱)...... ہاتھ باندھ لے۔

یہ موقف استاذِ محترم شیخ ابو محمد بدیع الدین الراشدی السندھی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء کا ہے۔ استاذِ محترم نے اس سلسلے میں متعدد رسائل لکھے ہیں۔ مثلاً: "**زيادة الخشوع بوضع اليدين فى القيام بعد الركوع**" وغیرہ۔

انہوں نے حالتِ قیام میں ہاتھ باندھنے والی احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے۔

**تنبیہ**:...... سنن ابی داود (۶۴۳) کی روایت میں "السدل" (کپڑا لٹکانے) سے منع آیا ہے لیکن یہ روایت نہ حسن ہے اور نہ صحیح بلکہ ضعیف ہے۔ میرے علم کے مطابق یہ حدیث، سیدنا ابوہریرہ اور سیدنا ابو جحیفہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس کی تین سندیں ہیں:

(۱) عسل بن سفیان عن عطاء عن ابی هریره رضی اللہ عنہ۔ (جامع ترمذی، ابواب الصلوٰة، باب ما جاء فی کراهية السدل فی الصلوٰة، ح: ۳۷۸)

عسل بن سفیان جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ (مجمع الزوائد للهيثمي ج ۲ ص ۲۶۷)

اور اسے امام بخاری، ابن معین اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ نے مجروح قرار دیا ہے۔ ابن حبان کے سوا کسی نے توثیق نہیں کی جبکہ ابن حبان نے خود اسے کتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين میں بھی ذکر کیا ہے۔ (ج ۲، ص ۱۹۵)

لہٰذا حافظ ابن حبان کے دونوں قول متناقض ہو کر ساقط ہو گئے۔
دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲، ص ۵۵۲ ترجمہ عبدالرحمٰن بن ثابت بن الصامت)
(۲) الحسن بن ذکوان عن سلیمان الاحول عن عطاء عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ (سنن ابی داؤد، الصلوٰۃ، باب السدل فی الصلوٰۃ ح ٦٤٣)
امام ابوداود رحمہ اللہ نے اس حدیث کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کردیا ہے۔ (ایضاً)
الحسن بن ذکوان مدلس ہیں اور اگر سماع کی تصریح کریں تو حسن درجہ کے راوی ہیں۔ صحیح بخاری میں اُن کی صرف ایک حدیث ہے۔ (دیکھئے: کتاب الرقاق باب صفة الجنة والنار ٦٥٦٦)
صحیح بخاری والی روایت میں الحسن بن ذکوان نے "حدثنا" کہہ کر سماع کی تصریح کر رکھی ہے اور اس کے بہت سے شواہد بھی ہیں۔ (دیکھئے: ھدی الساری للحافظ ابن حجر ص ۳۹۸)
عمران بن مسلم القصیر نے ان کی متابعت تامہ کر رکھی ہے۔ (المعجم الکبیر للطبرانی ج ۱۸، ص ١٣٦ ح ٢٨٤ باختلاف یسیر)
یعنی یہی حدیث الحسن بن ذکوان کے علاوہ عمران (صدوق حسن الحدیث) نے بھی بیان کی ہے۔
تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۱) وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمرو بن خالد الواسطی: کذاب سے تدلیس کرتے تھے۔ کذاب سے تدلیس کرنے والے کی معنعن روایت سخت ضعیف و مردود ہوتی ہے بلکہ موضوع ہونے کا شبہ بھی رہتا ہے لہٰذا یہ سند سخت ضعیف ہے۔
(۳) أحمد (بن یحییٰ بن الربیع بن سلیمان البغدادي) قال: حدثنا محمد بن عبد اللّٰہ بن بزیع قال: حدثنا عبد الرحمٰن بن عثمان أبو بحر البکراوي قال: حدثنا سعید بن أبي عروبة عن عامر الأحول عن عطاء عن أبي ہریرة...... الخ۔
(المعجم الاوسط للطبرانی ج۲ ص ١٦٤ ح ١٣٠٢، وتحفۃ الاحوذی ج۱ ص ۲۹٦ مختصراً)
احمد بن یحییٰ کا ذکر تاریخ بغداد (ج ۵ ص ۲۰۳) میں ہے۔ لیکن اس کی توثیق مذکور نہیں لہٰذا یہ شخص مجہول الحال ہے۔ ابو بحر البکراوی ضعیف ہے۔ (دیکھئے: التقریب: ۳۹٤۳)
اسے جمہور محدثین نے (حافظے کی وجہ سے) ضعیف قرار دیا ہے۔ سعید بن ابی عروبہ مدلس ہیں، انھیں حافظ ذہبی نے مدلس کہا ہے۔ (دیکھئے: الفتح المبین فی تحقیق طبقات المدلسین ص ۳۹، سیر اعلام النبلاء للذہبی ج ٦، ص ٤١٥)

اس سند میں سعید کے اختلاط والی علت بھی ہے لہٰذا یہ سند ان چار خامیوں کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۴) الحسین بن اسحاق التستری: ثنا أبو الربيع الزهراني ثنا حفص بن أبي داود عن الهيثم بن حبيب عن عون بن أبي جحيفة عن أبيه . الخ۔ (المعجم الكبير للطبرانی ج ۲۲ ص ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ح ۲۸۳)

المعجم الاوسط للطبرانی (ج ۷ ص ۹۵ ، ۹۶ ح ۶۱۶۰) اور المعجم الصغیر (ج ۲ ص ۳۸) میں یہ روایت حفص بن داؤد: ثنا الهيثم بن حبيب الصيرفی عن علي بن الأقمر عن أبي جحيفة کی سند سے مروی ہے۔

حفص بن ابی داؤد الاسدی الکوفی القاری: "متروك الحديث مع إمامته فی القراءة" ہے۔ (تقریب التهذیب : ۱۴۰۵)

ابو مالک النخعی عن علی بن الاقمر ابی جحیفۃ کی سند سے بھی یہ روایت مروی ہے۔ (الکبیر للطبرانی ج ۲۲ ص ۱۳۳ ح ۳۵۳ ، کشف الاستار فی زوائد البزار ج ۱ ص ۲۸۶ ح ۵۹۵)

ابو مالک تک دونوں سندیں ضعیف ہیں اور ابو مالک النخعی متروک ہے۔ (دیکھئے: تقریب التهذیب : ۸۳۳۷)

بزار نے اسے خطا قرار دیتے ہوئے علی بن الاقمر عن ام عطیہ کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن یہ روایت مجھے نہیں ملی۔ واللہ اعلم

خلاصہ یہ کہ یہ روایت اپنی تمام تر اسانید کے ساتھ ضعیف ہے لہٰذا بعض لوگوں کا اس سے استدلال کرکے رکوع کے بعد ارسال یدین سے منع کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر یہ روایت صحیح بھی ہوتی تو اس سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں سدل سے مراد گردن سے دو کندھوں کے درمیان، یہودیوں کی طرح کپڑا لٹکانا ہے جیسا کہ محدثین کرام نے بیان کیا ہے اور محدثین کرام ہی اپنی روایات کو سب سے بہتر جانتے ہیں۔

**فائدہ:**...... سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو نماز میں سدل کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: گویا یہ یہودی ہیں جو اپنے تہوار سے آئے ہیں۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۲۵۹ ح ۶۴۸۰ وسنده صحيح)

سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہما نماز میں یہودیوں کی مخالفت کرتے ہوئے سدل کو مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے: یہودی سدل کرتے ہیں۔ (ابن ابی شیبہ ۲/ ۲۵۹ ح ۶۴۸۳ وسنده صحيح)

ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (بھی) نماز میں (یہودیوں کے سدل کی طرح) کپڑا لٹکانے کو مکروہ سمجھتے تھے۔
(ابن ابی شیبہ ۲/ ۲۵۹ ح ٦٤٨١ وسندہ صحیح)

(۲)...... ہاتھ کھلے رکھے۔

یہ دوسرا موقف استاذِ محترم شیخ ابوالقاسم محبّ اللہ الراشدی رحمہ اللہ اور جمہور علماء کا ہے۔
اس پر وہ بعض عمومی دلائل اور عمل محدثین سے استدلال کرتے ہیں۔ سیّدنا عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے باسند صحیح نماز میں ارسال ثابت ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۳۹۱ ح ۳۹۵۰ وسندہ صحیح)

دونوں طرف استدلال عمومات سے ہے لہٰذا غیر صریح ہونے کی وجہ سے یہ مسئلہ اجتہادی ہے لہٰذا جو شخص حسب تحقیق جس صورت میں عمل کرے گا، وہ عند اللہ ماجور ہوگا۔ (ان شاء اللہ)

امام اہل سنت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ارجو أن لا یضیق ذلك إن شاء الله" میرے خیال میں اس (یعنی ہاتھ باندھنا یا چھوڑنا دونوں) میں کوئی تنگی نہیں ہے، ان شاء اللہ۔ یعنی دونوں طرح جائز ہے۔
(مسائل صالح بن احمد بن حنبل، قلمی صفحہ ۹۰ ومطبوع ج ۲ ص ۲۰۵ فقرہ نمبر ۷۷۶)

میری تحقیق میں راجح یہی ہے کہ دونوں طرح عمل کرنا جائز ہے۔ اس مسئلہ میں تشدد نہیں کرنا چاہیے اور نہ جوابی رسائل کا سلسلہ شروع کیا جائے۔

## ۴ فضیلۃ الشیخ ارشاد الحق اثری صاحب حفظہ اللہ:

نماز کے احکام و مسائل میں ایک مسئلہ رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا ہے، برصغیر پاک و ہند میں پہلی بار اس مسئلہ پر مولانا ابواسماعیل یوسف حسین خانپوری ہزاروی رحمہ اللہ نے "اتمام الخشوع فی وضع الیمنی علی الشمال بعد الرکوع" کے نام سے رسالہ لکھا تھا، جس میں رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا موقف اختیار کیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی اسی کو راجح قرار دیتے تھے، مگر ان کے برادر اکبر حضرت مولانا محب اللہ شاہ رحمہ اللہ ارسال یدین یعنی ہاتھ چھوڑنے کے قائل تھے، انہوں نے بھی اس موضوع پر سندھی اور اردو زبانوں میں رسائل لکھے۔ ان کے "مقالات راشدیہ" کی جلد اول میں بھی ایک مقالہ اس مضمون کے نام سے شامل ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس موضوع پر سات آٹھ رسائل لکھے ہیں ان میں دو رسالے مقالات میں شامل اشاعت ہیں۔

قارئین ان مقالات میں فریقین کے موقف کو سمجھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں، ائمہ متقدمین میں امام

احمد رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ منقول ہوا کہ ان کا ایک موقف یہی رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا ہے، اسی بنا پر عصر حاضر کے بعض حنبلی مشائخ بھی ہاتھ باندھنے کے قائل و فاعل ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ سے جو نقل کیا جاتا ہے "کشف القناع" میں اس بارے میں منقول ہے۔

"إن شاء ارسل يديه وان شاء وضع يمينه على شماله"

"اگر چاہے تو ہاتھ چھوڑ دے اور اگر چاہے تو اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔"

لہٰذا اس بحث میں امام احمد رحمہ اللہ کے اس موقف کو بہر تصریح پیش نظر رکھنا چاہیے اور باہمی طعن و تشنیع سے کسی کو جگ ہنسائی کا موقع نہیں دینا چاہیے۔

## خلاصہ کلام:

یہ مسائل فروعی ہیں ان میں اتنا جھگڑا کرنا صحیح نہیں ہے کہ وہ اختلاف اور نزاع کا باعث بنیں بہرحال یہ علمی اختلاف ہے اور اس کو علمی اختلاف ہی سمجھنا چاہیے اللہ تعالیٰ ہم کو دینی مسائل کو صحیح طور پر سمجھنے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین

آخر میں اپنے تمام معاونین کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے اس علمی ارمغان کے جمع کرنے میں میری علمی مدد کی خصوصاً مولانا محمد خان محمدی صاحب، ڈاکٹر پروفیسر عبد العزیز نھڑیو صاحب، مولانا نصرت اللہ شاہ الراشدی صاحب اور ان کے ساتھ مولانا صوفی راشد الحسن صاحب، مولانا علی المرتضیٰ الفاطمی صاحب اور مولانا ثناء اللہ تبسم صاحب نے جنھوں نے اس کی پروف ریڈنگ میں میرا ساتھ دیا اور کمپوزر محترم محمد حسن خان صاحب جنھوں نے کتاب کی بہترین طریقے سے سیٹنگ کی اور آخر میں ضیاء نعمانی صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں جن کے طباعتی شوق سے یہ کتاب اس خوبصورت شکل میں آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کا حامی و ناصر ہو۔

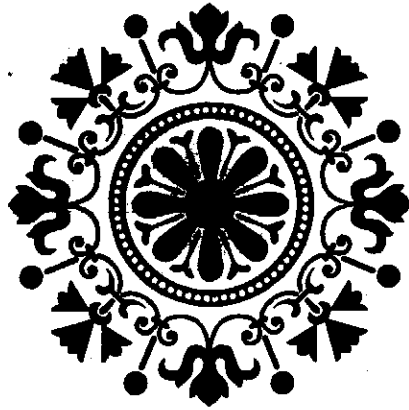
والسلام

افتخار احمد تاج الدین الازہری
شیخ الحدیث جامعہ بحر العلوم السلفیہ
میرپور خاص

التحقيق الجليل فی ان الارسال
بعد الرکوع فی الصلوۃ
هو الحق من حیث الدلیل

# تحقیقِ بے مثیل رکوع کے بعد ہاتھ چھوڑنا ہے حق ازروئے دلیل

ستینات کی بات ہے فضیلۃ الشیخ سیّد محبّ اللہ شاہ راشدی رحمہ اللہ اور سیّد بدیع الدین شاہ الراشدی رحمہ اللہ کے مابین رکوع کے بعد ہاتھ چھوڑنا چاہیے یا باندھنا کے انتہائی حساس اور دقیق بحث پر ایک علمی مباحثہ شروع ہوا جو بعد میں کتابی شکل میں شائع ہوتا رہا۔ موجودہ مقالہ بھی اس بحث کا سب سے ضخیم، طویل، مدلل اور باحجت رسالہ ہے جس کے اندر سیّد محبّ اللہ شاہ صاحب نے قبض الیدین کے متعلق تمام دلائل کو جمع کر کے ان کا ترتیب وار جواب دے کر اس کا عقلی اور نقلی ردّ دیا اور پھر ارسال الیدین پر مکمل دلائل کو اکٹھا کر کے ثابت کیا کہ رکوع کے بعد ارسال الیدین ہی حق اور ثابت ہے۔ یہ کتاب اصل میں سندھی زبان میں ۱۹۶۹ء میں شائع ہوئی تھی اب اس کا ترجمہ جماعت کے نوجوان اہلحدیث شیخ عبدالرحمٰن ثاقب صاحب حفظہ اللہ نے انتہائی سہل اور سلیس زبان میں کیا ہے۔

(الازہری)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی من علینا بارسال النبی الامی والصلوٰة والسلام علی من هدانا الی المنهج القویم والصراط السوی وعلیٰ آله واصحابه الذین حازوا قصبات السبق باتباع اقواله وافعاله الشریفة ففازوا بالنعیم المقیم والدرجات المنیفة۔

اما بعد! کافی عرصہ سے ہمارے ملک میں یہ بحث چل رہی ہے کہ نماز میں رکوع کے بعد جب سیدھا کھڑا ہوا جائے تو ہاتھ باندھنے چاہئیں یا ارسال کیا جائے۔ (یعنی ہاتھ کھولے جائیں) جیسا کہ زمانہ قدیم میں اس کے متعلق کوئی چھیڑ چھاڑ دیکھنے میں نہیں آتی۔ لیکن آج کل اس مسئلہ کے بارے میں بہت زور شور سے بحث جاری ہے اور ہر جگہ اسی بحث کے متعلق بازار گرم ہے اور طرفین سے دلیل بازی اور ردو کد شروع ہے۔

اس بندہ حقیر نے بھی اس سلسلہ میں ایک طرف کے اثبات کی کوشش کی ہے۔ جو کہ بطور ہدیہ قارئین کے پیش نظر ہے ویسے تو اس قسم کی کوشش وکاوش بے سود ہے۔ کیونکہ آج کل کی ہوا کے مطابق واجبی طور پر یا غیر واجبی طور پر صرف مد مقابل کو زیر کرنا اور اس کو شکست دینا مدنظر ہوتا ہے۔ لیکن باطل کا خود کو حق کو ثابت کرنے کا خیال کم ہوتا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں قلم کو صرف اس وجہ سے اٹھانا پڑا کہ ہمارے کئی احباب میرے نام سے اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اس کے پاس ارسال کے متعلق (جس پر بندہ عامل ہے) کوئی دلیل نہیں ہے لیکن اس کے خلاف وضع کے دلیل ہے۔ محض دلیل کے بغیر ایک پرانی بات پر عمل کرتا چلا آ رہا ہے اور وہ اسی طرح اس عمل پر قائم ہے۔ نہ تو اس کے پاس ارسال کی کوئی دلیل ہے اور نہ ہی کوئی ٹھوس ثبوت۔ لہٰذا یہ پیشکش ان احباب کے شبہات کو دور کرنے کے لیے ہے اور اس رسالے میں کافی بحثیں عالمانہ آ گئی ہیں۔ تاکہ علماء کرام کو بھی ایک لحہ فکریہ مہیا ہو اور وہ اس میں غور وفکر کریں کہ میں اپنی کوشش میں کس قدر کامیاب ہوا ہوں۔

اصل بات شروع کرنے سے قبل اتنا عرض کروں گا کہ اس رسالہ میں بندہ نے محدثانہ رنگ اختیار کیا ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے جواب دینا ہو۔ یا اس کے بعض حصے یا سارے پر تنقید کرنے کا ارادہ ہو تو وہ اس کا وہی رنگ اختیار کرے جو کہ اس بندہ نے اختیار کیا ہے۔ وگرنہ دوسری صورت میں اس کا جواب الجواب دنے تو اس پر کوئی توجہ نہ دی جائے گی اور اگر میرے احباب کرام میرے اس رسالے کی غلطیوں سے مجھے آگاہ کریں گے (جس سے معصوم صرف رب کی ذات ہے) تو ان کا میں انتہائی مشکور ہوں گا اور رہین منت رہوں گا اور ان کے مواخذوں کے صحیح ہونے کی صورت میں ان کی اصلاح بھی ہوگی ان شاء اللہ العزیز اور

ان سے رجوع بھی کیا جائے گا۔ معلوم ہونا چاہیے کہ میرے اس رسالے کے دو حصے ہیں۔

پہلے حصے میں صرف ان دلائل پر کلام اور تنقید ہوگی جو وضع کے ثبوت میں دیئے جاتے ہیں اور

دوسرے حصے میں ارسال کے دلائل پر کلام کی جائے گی۔ وما توفیقی الا باللہ علیه توکلت والیه انیب ولا حول ولا قوة الا به۔

دلائل پر کلام کرنے سے قبل چند حقائق پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔

(۱) ایک یہ کہ وضع کے قائلین کا کہنا ہے کہ اگر ارسال کو مجمل قرار دیا جائے تو بھی ثبوت کے بغیر اس کو نماز میں داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ نماز توقیفی عبادت ہے۔ یعنی ان کے کہنے کے مطابق نماز کے ایک ایک جزء کا شارع بارع علیہ السلام سے قولاً یا فعلاً ثابت ہونا ضروری ہے۔ بغیر ثبوت کے کوئی بھی عمل نماز میں داخل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں اسی عمل کو داخل نماز کرنا اجتہاد ہوگا اور ان کے کہنے کے مطابق نماز میں اجتہاد درست نہ ہوگا۔ اگرچہ یہ صاحب خود اسی اپنے مفروضہ کو کئی جگہ پر ترک کر چکے ہیں مثلاً رکوع کے بعد سورۃ فاتحہ کے پڑھنے کا جواز، یعنی اس صورت میں کہ مسبوق کو پتہ ہی نہ چلے کہ امام ابتدائی قیام کی حالت میں ہے، یا رکوع والے قیام کی حالت میں۔ اب یہ صورت بھی محض اجتہاد ہے۔ کیونکہ کسی بھی حدیث قولی یا فعلی میں یہ وارد نہیں ہوا کہ اگر مسبوق شک میں پڑ جائے تو وہ چاہے سورۃ فاتحہ پڑھ لے۔ بلکہ رکوع کے بعد سورۃ فاتحہ پڑھنا خود قولی حدیث کے بھی مخالف ہے۔ جیسا کہ ارسال کے دلائل کے متعلق کلام کرتے وقت ھدیہ قارئین پیش کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ۔ بہر حال یہاں بھی اجتہاد ہے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ اجتہاداً کوئی فعل بھی نماز میں داخل نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال جس طرح بھی ہو۔ لیکن اس مفروضہ (اجتھاداً کوئی فعل داخل نماز نہیں ہوسکتا) میں بحث ہے اور یہ کلیہ غیر مسلم ہے۔ اس کے متعلق ذیل میں تین مثالیں لکھی جاتی ہیں جن کے بارے میں حضرت رسول اکرم ﷺ سے کوئی بھی فعل وارد نہیں ہے۔

(۱) مثلاً نماز میں داخل ہونے کے بعد نظر کہاں رکھی جائے۔ اس کے متعلق شارع بارع علیہ السلام سے کوئی بھی صحیح حدیث وارد نہیں ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث آئی ہے۔ جو کہ بیہقی سنن کبری کی جلد۲۔ میں نقل کی ہے۔ جس میں آپ ﷺ نے امر فرمایا کہ ''نماز میں نظر سجدے کی جگہ رکھی جائے'' لیکن یہ حدیث سند کی وجہ سے ضعیف ہے۔ کیونکہ اس کی ایک سند میں ایک ضعیف، دوسرا متروک اور تیسرا مجہول راوی ہے اور دوسری سند میں بھی ایک متروک اور مجہول موجود ہے ایک دوسری روایت بھی بیہقی نے اپنی سنن میں نقل کی ہے۔ جس میں سجدے کی جگہ پر نظر رکھنے کا حضور علیہ السلام سے اشارۃً ثبوت معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کی سند میں بھی ولید بن مسلم ہے جو کہ مدلس ہے اور اس کی تدلیس چوتھے مرتبے میں ہے۔ ایسے شخص کی

روایت جب تک سماع کی تصریح نہ کرے قبول نہیں کی جاسکتی اور اس روایت میں اپنے شیخ سے عَن سے روایت کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے سماع کی تصریح نہیں ہے اور ولید بن مسلم کا شیخ صدقہ بن عبداللہ ہے یہ بھی ضعیف ہے۔ لہٰذا یہ روایت بھی معتبر نہ رہی دو تین روایات دوسری بھی امام بیہقی رحمہ اللہ نے نقل کی ہیں۔ لیکن اول تو ان کے بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ وہ مرسل ہیں۔ جیسا کہ بیہقی نے خود اس کی تصریح کردی ہے اور مرسل حدیث صحیح نہیں۔ دوسرا کہ ان روایات میں اس طرح سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نماز میں آسمانوں کی طرف نظر اٹھاتے تھے۔ پھر ﴿قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ﴾ نازل ہوئی تو "طأ طأ راسه ونكس فى الارض" یعنی پھر آپ ﷺ نے اپنے سر مبارک کو زمین کی طرف جھکا دیا۔ اس سے یہ وضاحت نہیں ہوتی کہ خواہ مخواہ آپ ﷺ کی نظر اجل سجدہ کی جگہ تھی۔ کما لا يخفى على اولى النهى۔ لیکن علماء ربانیین کا عمل اس پر رہا ہے۔ خود صحابہ کرام سجدہ کی جگہ پر نظر رکھنے کو بہتر سمجھتے تھے۔ یہ روایت حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کی ہے۔ بہر حال سجدے کی جگہ پر سوائے اس حالت کے یعنی انسان بیٹھ کر رفع سبابہ کرے، نظر رکھنا تقریباً سب علماء کا عمل رہا ہے اور یہ نماز میں ہی ہے حالانکہ اس بارے میں حضور اکرم ﷺ سے صحیح طریقہ سے کچھ وارد نہیں۔

(۲) دوسری مثال قیام کی حالت میں دونوں پاؤں کے درمیان فاصلہ کتنا قریب ہونا چاہیے۔ اس کے متعلق بھی حضور اکرم ﷺ سے کوئی بات بھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ علماء کرام نے اجتہاد سے کام لے کر کسی نے کتنا فاصلہ اور کسی نے کتنا فاصلہ کہا ہے۔

(۳) تیسری مثال بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں کیا ہیئت ہونی چاہیے۔ اس کے بارے میں بھی رسول اکرم ﷺ سے کوئی فعل یا قول معلوم نہیں ہوسکا۔ یہی سبب ہے کہ کسی نے تربع یعنی چوکڑی (اتی پاتی) مار کر بیٹھنے کو پسند کیا ہے تو کسی نے نماز میں سلام پھیرنے سے قبل جلوس کی ہیئت کو ترجیح دی ہے۔ اگر جناب رسول اکرم ﷺ سے اس طرح مروی ہوتا تو آپ ﷺ بھی جلسہ میں خواہ وہ نماز کھڑے ہو کر پڑھنے والی ہو یا بیٹھ کر پڑھنے والی نماز، فلاں ہیئت میں بیٹھتے تھے یا اس قسم کا قول وارد ہو جس سے ایسی عمومی حالت معلوم ہوجاتی تو پھر بات بنتی لیکن موجودہ صورت حال میں ایسی کوئی بھی روایت معلوم نہیں ہوسکی۔ بہر حال اس صورت میں بھی بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کو جو ہیئت (کیفیت) بتائی جائے گی کہ اس طرح سے وہ نماز پڑھے۔ میرا اس کے متعلق یہ سوال ہے کہ اس ہیئت کو آپ کس حدیث کے مطابق ترجیح دیتے ہیں۔ آپ کا کوئی قول ہے یا فعل؟ اگر سیدھا سادھا کوئی ایسا قول یا فعل وارد نہیں ہے تو پھر یہ ترجیح کسی بھی مناسبت سے دی گئی ہو وہ اجتہاد ہی ٹھہرے گی۔

(۴) چوتھی مثال زیر بحث مسئلہ کے بارے میں فقہ حنبلی کی کتاب زاد المستنقع میں لکھتے ہیں کہ "واذا رفع المصلی من الرکوع وان شاء وضع یمینه علی شماله او ارسلها" یعنی رکوع سے سیدھے کھڑے ہونے کے بعد اگر چاہے تو ہاتھ باندھ لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے۔ اس عبارت سے معلوم ہوا کہ صاحب کتاب کو بھی رکوع کے بعد ہاتھ چھوڑنے یا باندھنے کے متعلق حضور اکرم ﷺ کی احادیث مبارکہ سے کوئی دلیل نہیں ملی۔ تب ہی تو بات کو اختیار پر چھوڑ دیا۔ یعنی جس بات کو مجتہد زیادہ مناسب سمجھے۔ حالانکہ اس سے تھوڑا قبل قیام کے متعلق قطعی طور پر صاحب کتاب فیصلہ کر آیا ہے کہ اس حالت میں ہاتھ صرف باندھے جائیں گے اور بس کیونکہ اس حالت متعلق دلیل حدیث سے مل گئی۔ اگر اس دوسرے قیام کے بارے میں ان کے پاس کوئی دلیل ہوتی تو اختیار پر چھوڑنے کا کیا معنی کیونکہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ کسی بھی عمل کی کسی بھی ہیئت یا رکن کے متعلق حضور اکرم ﷺ سے آپ کا ارشاد مبارک یا بابرکت فعل وارد ہو اور یہ معلوم بھی ہو جائے تو پھر بھی اس ہیئت اور ھدیٰ کے بارے میں اس طرح کہا جائے کہ اس میں اختیار ہے چاہے تو اس طرح کرے اور چاہے تو اُس طرح کرے۔ یہ بات علماء حق سے کئی کوس دور ہے۔ زیادہ سے زیادہ کوئی اس کا قائل ہو کہ اس کا یہ عمل جو سنت کے مطابق نہیں کیا گیا وہ ہو گیا تو یہ بات اگرچہ سمجھ میں آتی ہے۔ لیکن یہ کس طرح سے ہوگا کہ دونوں کو مساوی سطح پر رکھا جائے۔ بہر حال اس مثال سے بھی معلوم ہوا کہ علماء حق نے بھی خود نماز کے بارے میں اجتہاد سے کام لیا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ کوئی بھی عمل بغیر ثبوت کے داخل نہیں کیا جا سکتا یہ بات محل نظر ہے۔ یاد رہے کہ ثبوت سے میری مراد واضح منصوص ثبوت ہے نہ کہ اجتہادی۔ اجتہادی تو مثالیں پیش کر رہا ہوں۔ فتامل

(۵) پانچویں مثال وتر تین رکعات پڑھنے کے احادیث میں دو طریقے وارد ہیں۔ ایک یہ کہ دو رکعتیں پڑھے، پھر قعدے میں بیٹھے سلام پھیرے پھر تیسری رکعت الگ پڑھے۔ دوسرا یہ کہ تین رکعتیں ایک ساتھ پڑھی جائیں اور درمیان میں نہ بیٹھے اور تیسری رکعت پر بیٹھے۔ سمجھیں کہ پہلے طریقے والے وتر پڑھنے والے کو سہو ہو جائے تو وہ وتر پڑھنے والا سہو کے سجدے دو رکعت پڑھنے کے بعد ادا کرے یا تیسری رکعت بھی پڑھ لے پر ادا کرے۔ اس پر غور کیا جائے۔ جو بھی صورت اختیار کی جائے گی وہ اجتہادی ہوگی۔ کیونکہ اس کے بارے میں کوئی بھی منصوص علیہ حکم وارد نہیں ہے۔ اسی طرح اسی طریقے کے وتر کی تیسری رکعت میں دعا استفتاح پڑھے یا نہیں۔ یہ بھی اجتہاد پر مبنی ہوگا۔ فتدبروا وانما یتذکر اولو الالباب۔

چوتھی مثال سے یہ غلط اندازہ نہ لگایا جائے کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ محض کئی دوسری باتوں کے سبب ارسال کو ترجیح دے رہے ہیں۔ بالکل دلائل ہیں جو اپنے موقع محل پر ذکر کیے جائیں گے۔ ان شاء

اللہ العزیز۔ لیکن مقصد ان امثلہ سے صرف یہ تھا کہ اگر چہ طرفین اس زیر بحث مسئلہ دلائل سے کام لے رہے ہیں۔ تاہم بالفرض اگر طرفین کی طرف سے کوئی بھی دلیل نہ ہوتی تب بھی زیر بحث مسئلہ کو اجتہاد کے ذریعے کسی ایک طرف کو ترجیح دی جا سکتی تھی۔ کیونکہ نماز کے کئی اعمال میں علماء حق نے اجتہاد سے کام لیا ہے۔ کافی عرصہ قبل میں بھی اس خیال کا حامل تھا۔ جب کوئی صحیح دلیل جو کلام سے خالی ہو حضرت رسول اللہ ﷺ سے دیکھنے میں آتی۔ اس وجہ سے کئی مناسبتوں اور حقیقتوں کے سبب ارسال کو ترجیح ہونی چاہیے اگر چہ امکان اس طرف صحیح ہونے کا بھی ہے اور پہلے جو بھی مجھ سے اس کے متعلق سوال کرتا تھا تو میں اس کو یہی کہتا تھا کہ حضرت رسول اللہ ﷺ سے اس کے متعلق کوئی بھی واضح ہیئت وارد نہیں ہے۔ اسی وجہ سے میں ارسال کو زیادہ مناسب سمجھتا اور زیادہ تنازع یا چھیڑ چھاڑ کو ناپسند سمجھتا رہا۔ لیکن بعد میں خود اللہ تعالیٰ نے میرے دلائل احادیث پر رہنمائی فرمائی اور پہلے جو غالب ظن تھا وہ یقین کامل میں تبدیل ہو گیا۔

خلاصہ کلام یہ کہ ارسال بھی عمل ہے اور اگر بالفرض کوئی بھی دلیل نہ ہوتی تب بھی اس کو نماز میں داخل کرنے کی کافی گنجائش تھی۔

(۲) دوسری حقیقت یہ ہے کہ وضع بعد الرکوع کے قائلین رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کی یہ حکمت پیش کرتے ہیں کہ اس طرح خشوع اور خضوع زیادہ پیدا ہوگا اور نمازی زیادہ عمل اور حرکات سے بچ جائے گا۔ یہ بھی غیر مسلّم ہے کیونکہ اس کی گارنٹی کون دے گا کہ ہاتھ باندھنے کے بعد کوئی حرکت سرزد نہ ہوگی۔ حالانکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کسی شخص کو دیکھا تھوڑے تھوڑے وقفے سے داڑھی کو پکڑ رہا تھا تو فرمایا کہ اگر اس کے دل میں کچھ بھی خشوع وخضوع ہوتا تو اس کے سب اعضاء خاموش وخاشع ہوتے۔ لیکن جب اس کا دل ہی خشوع وخضوع سے خالی ہے، تبھی تو تھوڑی تھوڑی دیر بعد داڑھی کو پکڑ رہا ہے اور یہ بات بھی تجربہ شدہ ہے اور آنکھوں سے دیکھا گیا ہے کہ کئی لوگ پہلے قیام کی حالت میں بھی اگر چہ ہاتھ باندھے ہوئے ہوتے ہیں لیکن دیکھا گیا ہے کہ کئی کپڑوں کو درست کر رہے ہوتے ہیں اور خواہ مخواہ خارش یا ناک میں انگلی ڈال کر خارش کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں۔ کیا ہاتھوں کے باندھنے نے انہیں اس حرکت سے روک دیا ہے۔ خشوع تو قلب کا کام ہے۔ اگر قلب میں خشوع وخضوع مستحکم ہے تو انسان غیر ضروری حرکت اور عبث حرکت نہیں کرے گا۔ خواہ ہاتھ باندھے ہوئے ہوں یا کھلے ہوئے اور اگر دل اس نایاب جنس سے خالی ہو تو پھر ہزار بار چاہے ہاتھ باندھے رکھے۔ لیکن یہ دل کی حرکات وسکنات اور عدم توجہ انسان کو ہرگز خاموش نہ ہونے دے گی اور اپنے اعضاء کو چلاتا ہی رہے گا۔ میری یہ بات ہر منصف مزاج ضرور تسلیم کرے گا۔

(۳) تیسری حقیقت یہ کہ وضع مبحوث فیہ کے قائلین کی طرف سے ارسال سے منع کرنے کے

لیے ایک دلیل حدیث سے پیش کی جاتی ہے۔ لہٰذا پہلے اس پر کلام کیا جاتا ہے۔

((" عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله ﷺ نهی عن السدل فی الصلوٰة .))

"یعنی حضرت رسول اکرم ﷺ نے نماز میں لٹکانے سے منع فرمایا ہے۔"

اس کو ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔ اس دلیل کا نچوڑ (خلاصہ) یہ ہے کہ اس حدیث میں مطلق لٹکانا منع ہے اور اس میں کپڑہ خواہ کوئی بھی عضو داخل ہے چونکہ ارسال میں لٹکانا ہے۔ لہٰذا یہ بھی ایسی عمومی منع میں داخل ہے۔ دلیل کا خلاصہ معلوم کرنے کے بعد قارئین کرام سے عرض ہے کہ یہ حدیث اپنے سب طرق (سندوں) سے ضعیف ہے اور ناقابل استدلال ہے اور ضعیف ہونے کے باوجود صحیح احادیث کے مخالف ہے۔ جیسا کہ ان شاء اللہ العزیز مہربان قارئین کو عنقریب معلوم ہو جائے گا۔ اس روایت کو چند محدثین اپنی کتب میں لائے ہیں۔ ذیل میں یہ روایت سب کتب سے نقل کر کے اس پر کلام کی جائے ہے۔

(۱) پہلی روایت ترمذی شریف کی ہے۔ اس روایت کی سند اس طرح سے ہے۔

حدثنا هناد ناقبيصة عن حماد بن سلمة عن عسل بن سفيان عن عطاء عن ابی هريرة قال نهی رسول الله ﷺ عن السدل فی الصلوٰة۔ اس روایت کی سند میں ایک راوی عسل بن سفیان ہے۔ اس کے بارے میں نقاد حدیث نے کون کون سے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ انہیں ملاحظہ کریں پھر خود فیصلہ کریں۔ حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں کہ

(۱)...... قال عبدالله بن احمد عن ابيه ليس هو عندی قوی الحديث

یعنی عبداللہ اپنے والد امام احمد سے نقل کرتے ہیں کہ عسل میرے نزدیک حدیث میں پختہ اور مضبوط نہیں ہے۔

(۲)...... قال ابن معین ضعیف۔ امام یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ عسل ضعیف ہے۔

(۳)...... وقال البخاری عنده مناكير ، بخاری فرماتے ہیں کہ اس کے پاس منکر احادیث ہیں۔

(۴)...... وقال النسائی ليس بالقوی۔ نسائی نے فرمایا کہ قوی اور پختہ نہیں ہے۔

(۵)...... وقال ابو حاتم منكر الحديث اور ابو حاتم کہتے ہیں کہ یہ راوی حدیث کے معاملے میں منکر ہے۔

(۶)...... وقال ابن عدی قليل الحديث وهو مع ضعفه يكتب حديثه اور ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ راوی کم احادیث والا ہے اور ضعیف ہونے کے باوجود اس کی احادیث لکھی جاسکتی ہیں نیز

کچھ نیچے جا کر حافظ صاحب پھر لکھتے ہیں کہ قال البخاری فی الضعفاء فیه نظر۔ یعنی امام بخاری اپنی کتاب الضعفاء میں لکھتے ہیں کہ اس میں نظر ہے اسی طرح تاریخ کبیر میں بھی امام بخاری کہتے ہیں کہ ''فیه نظر ۔''

(۷)...... وقال ابن سعد فیه ضعف: ابن سعد کہتے ہیں کہ اس میں ضعف ہے۔

(۸)...... وقال ابو احمد الحاکم لیس بالمتین عندهم اور ابو احمد الحاکم کہتے ہیں کہ یہ راوی محدثین کے نزدیک پختہ نہیں ہے۔

(۹)...... وقال یعقوب بن سفیان لیس بمتروك ولا هو حجة یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ یہ راوی نہ متروک ہے اور نہ ہی حجت ہے۔

ان کے ترجمہ میں حافظ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ

(۱۰)...... وذکره ابن حبان فی الثقات فقال یخطی ویخالف علی روایته یعنی ابن حبان اس راوی کو ثقات یعنی پختہ راویوں میں لائے ہیں اور کہا کہ یہ روایات میں غلطیاں کرتا ہے اور اس کی روایات صحیح احادیث کے مخالف ہوتی ہیں۔ مذکورہ بالا سب اقوال سے یہ حقیقتیں معلوم ہوئیں ہیں کہ:

اس راوی عسل بن سفیان کی ابن حبان کے علاوہ کسی نے بھی توثیق نہیں کی۔ اس کے ساتھ ساتھ کچھ اشارے ضعف کی طرف بھی کرتے ہیں۔ زیادہ یہ کہ ابن حبان کا تساہل مشہور اور معروف ہے۔ یعنی تعدیل خواہ جرح میں نہایت تساہل سے کام لیتے ہیں یہی سبب ہے کہ کئی دفعہ ایسے راوی جو کہ متروک اور متہم بالکذب ہوتے ہیں ان کی توثیق کر جاتے ہیں۔ جس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ حافظ ابن حجر طبقات المدلسین میں لکھتے ہیں کہ حسین بن عطاء بن یسار المدنی جو کہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں اس کے بارے میں ابو حاتم کہتے ہیں کہ وہ منکر الحدیث ہے اور ابن الجارود کہتے ہیں کہ کذاب ہے تاہم ابن حبان اس کو ثقات میں لائے ہیں اور کہتے ہیں کہ تدلیس کرتا تھا اور غلطیاں کرتا تھا۔ پھر لطف کی بات یہ ہے کہ پھر اسی راوی کے متعلق ابن حبان اپنی کتاب الضعفآء میں لکھتے ہیں کہ ''لا یجوز ان یحتج به'' یعنی اس راوی سے حجت لینا جائز نہیں۔ فتاملوا

اور جسے اعتبار نہ آئے وہ ان کی ثقات کو بغور ملاحظہ کرے اور پھر مجروح رواۃ پر ان نقاد جیاد محدثین کے کلام دیکھے تو اس کو اس بات کی صداقت بخوبی معلوم ہو جائے گی اور اگر جرح میں پڑتا ہے تو جو معمولی ضعف کے حامل ہوتے ہیں تو ان کے بارے میں نہایت شدید اور سخت الفاظ استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا اس قدر نقاد حدیث کے مقابلے میں جن میں امام المحدثین امام بخاری رحمہ اللہ بھی ہیں اور ابو حاتم رازی بھی ہیں۔

صرف ابن حبان کا ثقات میں شامل کرنے کی وجہ سے کوئی بھی منصف مزاج اہل علم اس کی توثیق نہیں کرے گا۔

(۲) بالا اقوال سے دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ اس راوی کو جس نے بھی ضعیف کہا ہے ان میں سے بعض نے اس پر جرح کے شدید الفاظ استعمال کیے ہیں اور بعض نے جرح خفیف تو اور جرح ضعیف تو سب نے کہا ہے۔

(۳) جنہوں نے اس راوی پر جرح شدید کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ فہرست میں امام المحدثین امام بخاری رحمہ اللہ اور ابو حاتم الرازی کے نام ہیں۔ اوپر ہم لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ امام بخاری اپنی کتاب الضعفاء میں کہتے ہیں کہ "اس میں نظر ہے اور سب نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ الفاظ (فیہ نظر) امام بخاری" کی جرح شدید ہے۔ غالباً اسی راوی کے بارے میں کہتے ہیں جو کہ متہم ہوتا ہے۔ ابو حاتم کہتے ہیں کہ منکر الحدیث ہے اور یہ بھی جرح شدید کے الفاظوں میں سے ہے (کما لا یخفی علی ماهر الاصـــول) باقی حافظ صاحب نے جو تقریب میں لکھا ہے کہ ضعیف یعنی یہ راوی ضعیف ہے وہاں پر حافظ صاحب سے تساہل ہوگیا ہے۔ جیسا کہ عبدالرحمٰن واسطی کے بارے میں بھی کہا ہے کہ ضعیف یعنی ضعیف ہے۔ حالانکہ اس کے بارے میں امام بخاری، ابن معین، امام احمد، ذہبی، بیہقی وغیرھم کی طرف سے شدید الفاظ وارد ہیں جن کا تقاضہ ہے کہ اس کو متروک قرار دیا جائے نہ صرف ضعیف لیکن غلطی سے کوئی بھی معصوم نہیں ہے۔ الا مـن شـاء اللّٰـه یہی سبب ہے کہ عبدالرحمٰن واسطی کے متعلق ہمارے جد امجد" لکھتے ہیں کہ یہ شدید مجروح ہے باقی جنہوں نے اس پر خفیف جرح کے الفاظ استعمال کیے ہیں انہیں صرف اس کی جرح خفیف کا سبب معلوم ہوا اور جنہوں نے جرح شدید کی ہے انہیں اس کے اسباب معلوم ہوگئے۔ و من عرف حـجة عـلی من لـم یعرف" اسی وجہ سے واسطی کو ترمذی نے ضعیف سوء حفظ کی وجہ سے سمجھا جو کہ جرح خفیف ہے۔ لیکن اس وجہ سے جن جارحین نے اس پر سخت الفاظ کا اطلاق کیا ہے۔ انہوں نے خواہ مخواہ پٹاخے نہیں پھوڑے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے محدثین کرام کو اس سے محفوظ رکھا ہے۔ بہر حال انہوں نے جو شدید الفاظ استعمال کیے تو انہیں اس کے اسباب (فسق وغیرہ) معلوم ہوگئے تھے۔ اسی وجہ سے اس پر شدید جرح کی۔ اسی طرح اس راوی عسل پر بھی امام بخاری جیسے محتاط کی طرف سے جرح شدید کے الفاظ استعمال کرنا اس پر مکمل ثبوت ہے کہ یہ راوی شدید مجروح ہے۔ نہ کہ ضعیف۔ جیسا کہ حافظ صاحب کے ضیع سے غلط فہمی ہورہی ہے۔ علاوہ ازیں امام بخاری اس میں منفرد بھی نہیں ہے۔ بلکہ حافظ ابو حاتم رازی نے بھی اس پر جرح شدید کا اطلاق کیا ہے۔ لہٰذا ان سب اقوال میں جمع (تطبیق) صرف اس صورت میں ہوسکتی ہے کہ جنہیں جرح شدید کے اسباب کا علم ہوا انہوں نے جرح شدید کی اور جنہیں صرف جرح خفیف کے اسباب کا علم ہوا

انہوں نے جرح خفیف کی بہر حال مجروح تو سب کے نزدیک ہے۔ لہٰذا انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ راوی نہ صرف ضعیف ہے بلکہ متروک ہے اور اصول حدیث کے ماہر پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ متروک راوی کی حدیث نہ خود کسی کے ساتھ مل کر قوی ہوسکتی ہے اور نہ خود کسی دوسری حدیث کو تقویت پہنچا سکتی ہے۔ یعنی نہ جابر بن سکتی ہے نہ مجبور۔ اسی لیے جن علماء نے اس راوی کی متابعت پیش کرنے کی کوشش کی ہے ان کی نظر کے سامنے اس وقت غالباً حافظ صاحب کا یہی قول تھا کہ ''ضعیف'' جس سے انہوں نے یہ سمجھا کہ اس قدر ضعیف نہیں ہے جو متابعت سے بھی قوت نہ لے سکے اور ان کے ذہن سے اوپر والے نقادوں کے جروح شدید کے الفاظ اس وقت اوجھل تھے۔ اسی وجہ سے انہوں نے اس راوی کو شدید مجروح تصور نہ کیا۔ بہر حال یہ راوی متروک ہے۔ اس کی یہ روایت حد احتجاج سے گری ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے اس راوی (عسل) کی متابعت کی کوشش کرنا کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اس سلسلہ میں مولانا مبارکپوریؒ نے جو متابعات پیش کی ہیں وہ اس روایت کی تقویت کے لیے مفید نہیں بن سکتیں۔ لیکن ان روایات کو کوئی شخص اصالتاً پیش کر سکتا ہے۔ لہٰذا ان پر بھی کلام کیا جا سکتا ہے۔

مولانا مبارکپوری تحفۃ الاحوذی میں لکھتے ہیں کہ (عسل) کی متابعت (عامر الاحول) نے بھی کی ہے۔ یہ روایت طبرانی اوسط میں ہے اس کی سند اس طرح سے نقل کی گئی ہے ''عن عبدالرحمن بن عثمان ابی بحر البکر اوی ثنا سعید بن ابی عروۃ عن عامر الاحول عن عطاء عن ابی ھریرۃ مرفوعا فذکرہ'' پہلی بات یہ ہے کہ اس میں طبرانی کا شیخ وغیرہ جو کہ ابو بحر البکر اوی سے قبل ہیں وہ نقل نہیں کیے گئے۔ انہیں نقل کیا جاتا تو دیکھا جاتا کہ وہ راوی قابل احتجاج ہیں یا نہیں۔ اس حالت میں تو اس کا کچھ بھی پتہ نہیں چلتا۔ پہلے انہیں ذکر کیا جائے تاکہ ان کی حالت کا علم ہوسکے تاہم جتنی سند ہے اس میں بھی دو علتیں ہیں۔ پہلا اس میں ابو بحر بکر اوی راوی ہے۔ جس کے متعلق حافظ صاحب تقریب میں کہتے ہیں کہ یہ ضعیف ہے۔ تاریخ کبیر میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ''قال احمد طرح الناس حدیثه'' یعنی لوگوں (محدثین) نے اس کی حدیث کو پھینک دیا تھا۔ اس عبارت پر امام صاحب نے کچھ بھی تنقید نہیں کی۔ اس عبارت سے جرح شدید واضح ہوتی ہے۔

کتاب العلل و معرفۃ الرجال للامام احمد کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ الفاظ اس راوی پر اطلاق کرتے ہیں جو کہ متروک ہوتا ہے یہی سبب ہے کہ اکثر وہ رواۃ جن پر امام صاحب موصوف نے ان الفاظ کا اطلاق کیا ہے ان کے بارے میں ابن حجر تقریب میں لکھتے ہیں کہ ''متروک'' دوسرا اس سند میں سعید بن ابی عروبۃ ہے جو کہ مختلط ہوگیا تھا اور اس سے لینے والے (آخذ) ابو بحر البکر اوی ہے اور یہ معلوم نہیں

ہو سکتا کہ اس نے اس سے اختلاط سے قبل یہ روایت سنی تھی یا بعد میں۔ کیونکہ جنہوں نے ابی عروبۃ سے اختلا ط سے قبل احادیث سنی تھیں ان کی لسٹ میں ابو بحر کا نام نہیں ہے۔ لطف یہ ہے کہ آخذ خود مجروح ہے۔ لہٰذا جب عسل والی روایت خود قابل اعتبار نہیں تھی تو اس وجہ سے یہ روایت بھی اصالتاً پیش کرنے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ دو علتوں کی وجہ سے ضعیف الاسناد ہے اور طبرانی کے شیخ وغیرہ کا ذکر نہیں ہے۔ یہ ان علتوں کے علاوہ بات ہے۔ ان علتوں کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ چونکہ دونوں کا ضعف شدید نہیں ہے۔ لہٰذا ان کی خبر تائید کے لیے مفید ہو سکتی ہے۔

اب ناظرین کرام! خود ہی سوچیں کہ یہ جواب کس قدر صحیح ہے عسل والی روایت تو قابل احتجاج ہی نہیں ہے۔ باقی تائید کس کی ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ چونکہ عسل منفرد نہیں ہے لہٰذا حدیث حسن درجے سے کم نہیں ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ عسل کو خفیف جرح کے قابل سمجھا گیا ہے۔ حالانکہ میں ائمہ حدیث کے اقوال سے ثابت کر چکا ہوں کہ یہ راوی شدید مجروح ہے۔ لہٰذا متابعت اس کے ضعف میں اضافہ تو کر سکتی ہے لیکن اس روایت کو معتبر ہرگز نہیں بنا سکتی۔

متابعت کے لیے دوسری روایت ابو داؤد سے نقل کی گئی ہے جس میں سلیمان الاحول عسل کی متابعت کرتا ہے ابو داؤد کی سند اس طرح سے ہے "حدثنا محمد بن العلاء وابراهيم بن موسىٰ عن ابن المبارك عن الحسن بن ذكوان عن سليمان الاحول عن عطاء قال ابراهيم عن ابي هريرة رضی اللہ عنہ" اس حدیث کی سند میں حسن بن ذکوان ہے۔ جس کے متعلق حافظ صاحب تقریب میں تحریر کرتے ہیں کہ "صدوق ہے" لیکن خطاء کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ مدلس بھی ہے اور اس کی تدلیس تیسرے درجے کی ہے۔ جن کی روایات میں جب تک سماع کی تصریح نہ کی جائے ائمہ حدیث قبول نہیں کرتے اور اس روایت میں "عن" سے روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی یہ روایت قبول نہ ہوگی بیہقی سنن کبری میں لکھتے ہیں کہ عامر الاحول اس روایت کو عطاء سے مرسل کر کے لائے ہیں۔ عامر کے متعلق بھی حافظ صاحب تقریب میں لکھتے ہیں کہ صدوق ہے۔ لیکن خطاء کرتا ہے۔ بہر حال عامر اور حسن ہم پلہ ہیں۔ لیکن عامر مدلس نہیں ہے لیکن حسن مدلس ہے اور عامر مرسل ذکر کرتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حسن سے ایک غلطی یہ بھی ہوئی ہے جو مرسل کو موصول کر کے ذکر کیا ہے۔ غالباً اسی وجہ سے ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع (یعنی متصلا نہ مطلق مرفوع) صرف عسل ہی روایت کرتا ہے باقی ایک روایت پہلے گزر چکی ہے (طبرانی کی) اس میں عامر مرفوع روایت لائے ہیں لیکن اس کے متعلق گزشتہ سطور میں لکھ چکے ہیں کہ اس میں دو علتیں ہیں ان میں سے ایک علت یہ بھی تھی کہ اس میں ابو بحر بکراوی ضعیف ہے۔ ممکن ہے کہ وہ

روایت کو موصول کر کے بیان کرے (عامر سے) انہیں کی کارستانی ہو۔

بہر حال اس روایت میں بھی دو علتیں ہیں ایک تدلیس کی دوسری روایت کے مرسل ہونے کی کیونکہ قرین قیاس یہ ہے کہ چونکہ حسن نے سماع کی تصریح نہیں کی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ حسن اور سلیمان الاحول کے درمیان کوئی ضعیف راوی رہ گیا ہو۔ جس نے اس روایت کو موصول کر کے ذکر کیا ہو اور ممکن ہے کہ خود حسن سے خطا ہوئی ہو۔ جیسا کہ گزشتہ صفحات پر ذکر کیا گیا یہی سبب ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نھی عن السدل کے متعلق دریافت کیا گیا تو امام احمدؒ نے فرمایا کہ ''لیس ھو بصحیح الاسناد'' یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث صحیح سند والی نہیں ہے اور خود امام ابو داؤد بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر گئے ہیں مزید اس طرح سے بھی جواب دیا جاتا ہے کہ

(۱)...... تدلیس کا شبہ متابعات سے دفع (دور) ہو جاتا

(۲)...... اور اس کو سیوطی نے صحیح کہا ہے الجامع الصغیر میں

(۳)...... مستدرک اس کو حاکم میں لائے ہیں اور کہا کہ صحیح علی شرط الشیخین اور ان کے اس دعوی کو ذہبی نے بحال رکھا ہے اور صاحب تحفۃ الاحوذی کہتے ہیں کہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے اور ابن حبان اس کو اپنی صحیح میں لائے ہیں۔ یہ سارا جواب حسن بن ذکوان کی تدلیس والی علت کا دیا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کا تنقیدی تجزیہ کیا جاتا ہے۔

(۱) کہا جاتا ہے کہ تدلیس کا شبہ متابعت سے دور ہو جاتا ہے سوال یہ ہے کہ کس کی متابعت سے؟ کیا عسل والی حدیث؟ یہ تو دلیل لینے سے ہی بعید ہے۔ نہ جابر ہو سکتی ہے نہ مجبور۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں گذر چکا ہے۔ یا بکراوی والی روایت سے؟ اگر ہاں تو اس کے بارے میں بھی ہم دو علتیں لکھ آئے ہیں صرف اگر اختلاط والا معاملہ ہوتا یا صرف کوئی خفیف جرح ہوتی تو پھر یہ متابعت والی بات کسی حد تک درست ہو سکتی تھی لیکن یہاں اختلاط بھی ہے اور دوسرے راوی کا ضعف بھی لکھ آئے ہیں کہ امام بخاری کا کلام تاریخ کبیر میں اس راوی (بکراوی) کے شدید مجروح ہونے کا مشعر ہے۔ فتفکر۔ لہٰذا اس روایت میں ضعف کا اضافہ ہو گیا۔ اس طرح کسی وجہ سے اس کو حسن کی روایت کے لیے متابعتاً ذکر کیا جا سکتا ہے؟ انصاف مطلوب ہے دوسری تو کوئی بھی روایت نہیں جو متابعت کے قابل ہو۔ چند روایات ہیں جنہیں ہم آگے چل کر ذکر کریں گے۔ لیکن یہ تو حد درجہ کہ ناقابل اعتبار ہیں لہٰذا پہلے تصریح کی جائے کہ متابعت کے لیے کس روایت کو منتخب کیا گیا ہے۔

(۲) اس روایت کو جامع صغیر میں سیوطی نے صحیح کہا ہے سیوطی نے جامع صغیر میں کسی قدر تساہل سے

کام لیا ہے مثالوں کے ساتھ ہم اس کو وہاں ذکر کریں گے جہاں پر اس کی ایک روایت کو دلائل میں ذکر کیا گیا ہے سر دست اس پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ ''لیس الخبر کالمعاینة'' آنکھوں دیکھی بات کو صرف کسی خبر سے ساقط نہیں کیا جا سکتا ہم یہاں پر آنکھوں سے روایت کا حال معلوم کر چکے ہیں۔ لہٰذا یہ سیوطی صاحب کی محض خوش فہمی ہے۔ سامحه الله تعالیٰ

(۴) حاکم اس کو مستدرک میں لائے ہیں اور اس کو علی شرط الشیخین کہتے ہیں اور صحیح لکھتے ہیں حاکم کا تساہل معلوم ہے اور علی شرط الشیخین کا مطلب یہ ہوا کہ حسن بخاری کے رواۃ میں سے ہے اور غالباً مسلم تدلیس کو اس قدر اہمیت نہ دیتے ہوں۔ اس وجہ سے ورنہ خدارا کوئی انصاف کر کے بتا تو سکے کہ اس روایت کو جس میں تیسرے درجہ کا مدلس اور سماع کی تصریح نہیں کرتا۔ اس کو علی شرط الشیخین کہنا کس طرح درست ہوگا۔ حالانکہ امام بخاری کی شرائط ہمیں اچھی طرح سے معلوم ہیں۔

تیسرے درجے کے مدلس راوی کی روایت کے بارے میں عدم تصریح سماع کی صورت میں اس طرح کہنا کہ یہ امام بخاری کی شرط پر ہے (کیونکہ شیخین میں امام بخاریؒ بھی آ جاتے ہیں) اس سے زیادہ غلط بات کوئی نہیں ہو سکتی اور حاکم تو اس سے بھی زیادہ ضعیف احادیث کے بارے میں مستدرک میں لکھ گئے ہیں کہ صحیح علی شرط الشیخین یعنی یہ حدیث صحیح اور شیخین (بخاری و مسلم) کی شرط پر ہے۔ جہاں خود ذہبی نے اس پر تنقید کی ہے وہاں پر اس کی تصحیح کارگر نہیں ہو سکتی باقی اس کی تصحیح کو حافظ ذہبی نے کیوں بحال رکھا ہے اس کے بارے میں ذیل میں مفصل لکھا جاتا ہے قارئین کرام ملاحظہ فرمائیں۔

حافظ ذہبی کی تلخیص المستدرک کے تتبع کے بعد دو حقیقتیں منکشف ہوئی ہیں۔ انہیں ملاحظہ کریں بعد میں حافظ ذہبی کی تصحیح پر ناز کرنے کے بارے میں خود فیصلہ کریں۔

(۱)...... حافظ ذہبی نے اپنی تلخیص میں تدلیس والی علت کو کسی بھی جگہ ذکر نہیں کیا صرف رواۃ کی جرح پر ہی اکتفا کیا ہے وہ بھی ان رواۃ پر جو صحاح ستہ کی روایات کے ہیں۔ اسی وجہ سے حافظ ذہبی کا تدلیس کی علت بیان نہ کرنے کی وجہ سے یہ علت ہی نہیں رہتی کہ محدثین کا اول ہی ختم ہو جاتا ہے حالانکہ قدیم و حدیث محدثینؒ روایات میں اس علت کو بیان کرتے رہے ہیں اور اس کو روایت کی تضعیف میں حجت کے طور پر پیش کرتے رہے ہیں جیسا کہ مولانا مبارکپوری کی تحسین والی بحث میں اس کی مثالیں آئیں گی۔ مجھے تو کسی بھی جگہ حافظ ذہبی کی تلخیص میں تدلیس والی علت نظر نہیں آئی۔ حالانکہ کئی مدلس رواۃ تیسرے درجے والے ہیں جنہوں نے سماع کی تصریح بھی نہیں کی تاہم حاکم کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے۔ ایک جگہ بھی انقطاع والی علت بیان نہیں کی گئی۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ علتیں ہی نہیں ہیں؟ دراصل حافظ ذہبی کے صنیع سے صرف یہ

معلوم ہوتا ہے کہ حاکم کی اس روایت پر تنقید کی ہے جن میں کوئی راوی مجروح ہے یا بالفاظ دیگر حافظ صاحب کا یہ مقصد معلوم ہوا کہ جب کئی مقامات پر حاکم مستدرک میں وضاع راویوں کی روایات کی تصحیح بھی کر گئے ہیں لہٰذا ان مجروحین کی نشاندہی کی جائے۔ بس۔ ورنہ تدلیس خواہ انقطاع وغیرہ علتیں ہیں جو محدثین حدیث کی تضعیف کے لیے بطور دلیل پیش کرتے رہے ہیں اور یقیناً حافظ ذہبی سے زیادہ کون محدثین کے مسلک سے واقف ہوگا۔

ذیل میں مستدرک حاکم اور تلخیص الذہبی سے چند مثالیں بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں۔

(۱)...... کتاب الطھارۃ میں امام حاکم ایک روایت لائے ہیں کہ ''البحر ھو الطھور ماءہ'' یعنی سمندر کا پانی پاک ہے اس کی سند میں ہے کہ ''عن ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر الخ'' دیکھیے اس میں دو مدلس ہیں۔ ایک ابن جریج دوسرا ابو الزبیر اور ابن جریج کی تدلیس شر التدلیس ہے۔ جیسا کہ ائمہ حدیث نے اس کی تصریح کی ہے اور ابو الزبیر بھی ضعفاء اور متروکین سے تدلیس کرتا ہے۔ اس کے باوجود حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور حافظ ذہبی نے اس کو بحال رکھا ہے۔ اسی حدیث میں اس علت کو خود حافظ ابن حجر نے ذکر کیا ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ ''اسناد حسن لیس فیہ الا ما یخشی فیہ من التدلیس لا ن ابن جریج وابا الزبیر کلیھا یدلسان وقد رویا بھن'' یعنی اس کی سند حسن ہے اس میں کچھ بھی نہیں ہے لیکن تدلیس کا خوف ہے۔ کیونکہ ابن جریج اور ابو الزبیر دونوں مدلس ہیں اور روایت بھی عن سے کرتے ہیں یعنی سماع کی تصریح نہیں کی۔

حافظ صاحب اس کو حسن بہت سے طرق کی وجہ سے کہتے ہیں تاہم اس حدیث میں تدلیس کی علت بھی موجود مانتے ہیں اور کسی حدیث کا بہت سے طرق سے مروی ہونا دوسری بات ہے اور خود اس حدیث کا علت کی موجودگی میں صحیح ہونا دوسری بات ہے حاکم اس حدیث کو صحیح کہتے ہیں نہ کہ باعتبار تعدد طرق۔ بلکہ اس حدیث پر حکم ہے اور حافظ ذہبی نے اس کو بحال رکھا ہے۔

کتاب الطھارۃ میں حاکم دوسری روایت لائے ہیں جس میں حضور اکرم ﷺ سے اہل کتاب کے برتنوں کے بارے میں پوچھا گیا ان روایات کو ذکر کرتے ہوئے امام حاکم لکھتے ہیں کہ ثنا حماد بن سلمۃ عن ایوب عن ابی قلابۃ الخ۔

(۲)...... وانباھشیم عن خالد الحذاء عن ابی قلابۃ الخ پھر لکھتے ہیں کہ ''کلا الاسنادین صحیح علی شرط الشیخین'' یعنی دونوں سندیں صحیح ہیں اور امام بخاری ومسلم کی شرائط پر ہیں (مستدرک حاکم جلد اول صفحہ ۱۴۴) حالانکہ ایک سند میں ھشیم ہے جو کہ تیسرے درجے کا مدلس ہے اور سماع کی

تصریح بھی نہیں کی تاہم حافظ ذہبی تلخیص میں لکھتے ہیں کہ ”کلا الاسناد ین علی شرطھما غالباً“ حافظ موصوف نے صرف رواۃ پر اکتفا کیا ہے کہ یہ رواۃ واقعتاً بخاری و مسلم کے ہیں، باقی علتوں کو بالکل نظر انداز کیا گیا ہے۔

(۳)...... اسی صفحہ پر ایک روایت لائے ہیں جس میں چیر پھاڑ کرنے والے جانوروں کی کھالوں کو استعمال میں لانے سے منع کیا گیا ہے۔ اس کی سند میں یہ راوی ہیں ”ثنا سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن ابی الملیح عن ابیہ“ الحدیث“ اس روایت میں بھی قتادہ ہے جو کہ تیسرے درجے کا مدلس ہے اور روایت عن سے کرتا ہے لیکن حاکم اس کی تصحیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ (صحیح) یعنی صحیح ہے۔

(۴)...... مستدرک حاکم کی کتاب الصوم میں ایک حدیث وارد ہے کہ ”من ذرعہ القیئ فلیس علیہ قضاء ومن استقاء فلیقض“ یعنی جس کو قے آجائے اس پر روزے کی قضا نہیں ہے اور جو جان بوجھ کر قے کرے اس پر قضا ہے۔ حاکم کہتے ہیں کہ ”صحیح علی الشرط الشیخین“ یعنی بخاری و مسلم کی شرائط پر صحیح ہے۔ حافظ ذہبی نے اس کو بحال رکھا ہے اور بخاری و مسلم کی شرائط پر ہونے کی علامت لکھتا ہے۔ حالانکہ اس کی سند میں ھشام بن حسان ہے جو کہ تیسرے درجے کا مدلس ہے اور روایت عن سے کرتا ہے۔ بہر حال میں نے مثالیں پیش کیں۔ اپنی نظر سے مستدرک کی تلخیص میں ایسا نہیں گذرا جس کے بارے میں حافظ ذہبی نے کوئی تدلیس کی علت پیش کی ہو۔ واللہ اعلم کسی جگہ پر ہے یا نہیں اور اس طرز عمل کے تین مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱)...... ایک یہ کہ تدلیس حافظ ذہبی کے نزدیک علت ہی نہیں ہے جیسا کہ غالباً ابن حزم کا بھی یہی مسلک ہے، خصوصاً تیسرے درجے کے مدلس کے بارے میں لیکن اس صورت میں حافظ ذہبی کی اس روایت کی تصریح جس میں کوئی تیسرے درجے کا مدلس ہو دوسروں پر ہرگز حجت نہیں ہوسکتا جو تدلیس کو علت سمجھتے ہیں۔ جمہور محدثین کا مسلک بھی یہی ہے اور صحیح بھی ہے۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ حافظ ذہبی کا یہ مسلک ہوگا۔

(۲)...... دوسرا مطلب یہ ہے کہ حافظ ذہبی نے تلخیص میں مستدرک کے صرف ان روایات پر مواخذہ کیا ہے۔ جن میں کوئی مجروح راوی ہوتا ہے اور جیسا کہ پہلے لکھ چکے ہیں۔ مستدرک میں ایک روایت ہے۔ جس میں استفتاح کی دعاؤں میں سے ”سبحانك اللھم وبحمدك“ دعا ہے جس کا حضور اکرم ﷺ سے پڑھنا مروی ہے اس کی سند اس طرح سے ہے ”حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب ثنا العباس بن محمد الدوری ثنا طلق بن غنام ثنا عبدالسلام بن ھرب الملائی عن

بدیل بن میسرة عن ابی الجوزاء عن عائشة رضی اللہ عنہا الحدیث اس کی سند کے سب رواۃ ثقہ ہیں اور ان میں کوئی بھی دوسری علت نہیں ہے۔ صرف انقطاع کی علت ہے۔ کیونکہ ابو الجوزاء کی روایت صحابہ سے خصوصاً عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے منقطع ہے لیکن حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی بھی کہتے ہیں کہ "علی شرطهما" یعنی یہ روایت بخاری اور مسلم کی شرائط پر ہے کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ انقطاع کوئی علت نہیں ہے؟ اور کیا وضع کے قائل حافظ ذہبی کی تصحیح کو بحال سمجھتے ہیں "سبحانك اللهم وبحمدك" والی دعا کو بھی حضور ﷺ کی استفتاح والی دعاؤں میں شامل سمجھنے کے لیے آمادہ ہیں؟ بہر حال میں نہیں سمجھ سکتا کہ ذہبی جیسا شخص جسے رجال کی نقد میں معرفت تامہ حاصل ہو ان سے یہ انقطاع والی علت بھی مخفی رہی ہو۔ لیکن اس کے باوجود بھی اس کی طرف کوئی بھی تعرض نہ کرنے کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ ان کا مقصد صرف مجروح رواۃ کی نشاندھی کرنا تھا کیونکہ امام حاکم نے کئی ھالک ؟ راویوں سے بھی روایات مستدرک میں نقل کی ہیں اور ان کی تصحیح کر گئے ہیں۔ بہر حال اس قدر روایات میں حافظ ذہبی نے تدلیس کی علت پیش نہیں کی ہے اور خود انقطاع والی علت بھی ذکر نہیں کی کیا یہ ساری روایات ان علتوں سے خالی ہیں یا یہ علتیں سرے سے علتیں ہی نہیں ہیں؟ اگر اس طرح سے نہیں ہے اور ہرگز نہیں ہے تو جب یہ حقیقت ہے کہ اس میں تدلیس کی علت موجود ہے تو ہم محض حسن ظن سے کام لے کر آنکھیں بند کر کے کسی کی تقلید کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ جب تک کہ دلائل سے ان علتوں کا ازالہ نہ کیا جائے بحث کی تکمیل سے قبل ایک حقیقت پر متنبہ کرنا ضروری ہے حافظ ذہبی کی جلالت شان کا میں معترف ہوں۔ لیکن حافظ صاحب کی جلالت قدر کو ملحوظ رکھتے ہوئے، اس قدر عرض کیا جاتا ہے کہ زیر بحث روایت میں ان سے ایک غلطی سرزد ہوئی ہے میری زبان سے ایسی بات کا نکلنا "چھوٹا منہ بڑی بات" کے مترادف ہوگا لیکن حق بہر حال حق ہے اور جناب حضرت رسول اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے کہ "الدین النصیحة" یعنی دین خیر خواہی ہے لہٰذا اگرچہ میرا علم حافظ صاحب کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں ہے تاہم یہ علم ہے کہ متقدمین اور متاخرین کا یہ دستور رہا ہے کہ ایک دوسرے کو غلطی پر متنبہ کرتا ہوا آیا ہے۔ گو کہ جن کی غلطی پر تنبیہ کی گئی ہے وہ جلالت کی چوٹی پر فائز تھے۔

امام بخاری کی شان کسے معلوم نہیں ہے جبل الحفظ یعنی حفظ اور یادہانی کے پہاڑ اور امیر المومنین فی الحدیث یعنی حدیث کے علم میں مومنین کے سردار کہا جاتا ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ ان سے بھی غلطیاں ہوئیں ہیں۔ جن پر ائمہ حدیث نے تنبیہ کی ہے۔ حدیث کے مشہور امام حافظ خطیب بغدادی نے لکھا ہے اس کا نام ہے "الموضح الایهام الجمع والتفریق اس کے آغاز میں انہوں نے وہموں کے بارے

میں لکھا ہے جو کہ خود حدیث کی صنعت کے امام یعنی امام بخاری سے سرزد ہوئے ہیں فتح المغیث للسخاوی صفحہ ۱۰۰/۴۱ اس طرح حافظ ابن حجر جو کہ امام بخاری سے متاخر ہیں وہ تھذیب التھذیب میں لکھتے ہیں کہ۔

محمد بن عیسی القرشی عن زید بن واقد هو الذی قبله وهم البخاری فجعله اثنین" یعنی محمد بن عیسی القرشی جو کہ زید بن واقد سے روایت کرتے ہیں یہ بعینہٖ وہی ہے جس کا اس سے پہلے ترجمہ گذر چکا ہے۔ بخاری رحمہ اللہ سے وہم ہوا ہے جو کہ ان کو دوسرا بنا دیا۔

ان مثالوں کو لکھنے سے نعوذ باللہ محدثین کرام کی تنقیص ہرگز مقصود نہیں ہے لیکن صرف یہ مقصد ہے کہ متاخرین کی طرف سے متقدمین کی غلطیوں پر گرفت ہوئی ہے اگر چہ وہ متقدم کئی منازل ان متاخرین سے بالا تھے اور غلطیوں سے کوئی بھی معصوم نہیں ہے۔ لہٰذا خیر خواہی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بندہ اثیم بھی حافظ ذہبی کی غلطی پر تنبیہ کرنا چاہتا ہے۔ گو کہ خود اس پائے کا شخص نہیں ہے۔ غلطی یہ ہے کہ زیر بحث حدیث (یعنی حاکم والی نھی عن السدل والی حدیث) کی سند میں حافظ صاحب نے حسن بن ذکوان کے بجائے حسین بن ذکوان سمجھ لیا ہے۔ ویسے تو میں بھی طباعت اور نسخوں کی غلطی سمجھتا لیکن تلخیص میں حافظ صاحب نے حسین کے سامنے معلم کا لقب لکھا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوا کہ حافظ صاحب اس کو حسن نہیں بلکہ حسین سمجھتا ہے کبھی کبھی خیال آتا ہے کہ حافظ صاحب کا حاکم کی تصحیح کو بحال رکھنا بھی اسی غلطی کی بناء پر ہے۔ کیونکہ حسین مدلس نہیں ہے بلکہ حسن (مکبر) لہٰذا جب راوی کے نام میں ہی غلطی ہوگئی تو اس پر حکم لگانے میں بھی وہی غلطی کام کر گئی۔ فتدبر باقی کس طرح معلوم ہوا کہ یہاں پر حافظ صاحب نے غلطی کی ہے کہ حسن کی جگہ پر حسین سمجھ گئے ہیں اس کے لیے تین دلیلیں ہیں۔

(۱)......عبداللہ بن مبارک سے لے کر اوپر تک جاتے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ تک یہی سند ابو داؤد میں موجود ہے اور اس میں بھی حسن ہی ہے نہ کہ حسین اور سند میں کوئی بھی دوسرا تفاوت نہیں ہے اس طرح صحیح ابن حبان میں بھی یہی سند ہے جیسا کہ موارد الظمان میں منقول ہوا ہے اور اس میں بھی حسن بن ذکوان ہے نہ کہ حسین (مصغر) ابن ماجہ میں بھی حسن ہی ہے حسن بلا واسطہ سلیمان کے خود عطاء سے "عن" سے روایت کرتا ہے۔

(۲)......جس کسی نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے مثلاً حافظ ابن حجر، شوکانی اور علامہ مبارکپوری، اس نے حسن ہی لکھا ہے نہ کہ حسین، حالانکہ حاکم کی یہ روایت ان کی نظروں کے سامنے تھی جیسا کہ ان کی کتب سے خود ظاہر ہے علامہ مبارکپوری تحفۃ الاحوذی میں شوکانی سے نقل کرتے ہیں کہ "وعسل بن سفیان لم ینفرد به فقد شارکه فی الروایة عن عطاء الحسن بن ذکوان وترك یحییٰ له لم یکن

الا لقوله انه كان قدريًا وقد قال ابن عدى أرجو انه لا باس به انتهى" یعنی عسل اس سے روایت میں اکیلا نہیں ہے بلکہ حسن بن ذکوان نے اس کی متابعت کی ہے باقی حسن کو امام یحییٰ نے کیوں چھوڑ دیا ہے وہ اس وجہ سے کہ حسن قدری تھا اور بے شک ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں (حسن میں) کوئی خوف نہیں ہے اور رجال کا علم رکھنے والوں کو معلوم ہے کہ قدری حسن ہی تھا کہ حسین (مصغرا) باقی عسل کی متابعت کے لیے جو حسن کو پیش کیا گیا ہے اس کا ذکر پہلے کر آئے ہیں کہ عسل متروک ہے۔ نہ صرف ضعیف لہٰذا اس کو کوئی بھی متابعت فائدہ نہیں پہنچا سکتی۔

(۳)......اسی روایت کو حاکم کے تلمیذ رشید امام بیہقی اپنی کتاب سنن کبریٰ میں دوسندوں سے لائے ہیں ان دونوں سندوں میں سے ایک سند بعینہٖ وہ یہی ہے جو حاکم نے مستدرک میں لکھی ہے اور بیہقی کا شیخ بھی اس سند میں حاکم ہے۔ ان دونوں سندوں میں حسن کا ہی ذکر ہے۔ نہ کہ حسین کا۔ ملاحظہ فرمائیں بیہقی کی دونوں سندیں "قال البيهقى اخبر نا ابو عبدالله الحافظ (وهو الحاكم) انبا ابو محمد الحسن بن حليم المروزى انبا ابو الموجه انبا عبدان انبا عبدالله (هو ابن المبارك) واخبرنا على بن احمد بن عبدان انبا احمد بن عبيد الصغار انبا محمد بن على بن المتوكل ابو الحسن البزار ثنا سريج بن النعمان الجوهرى ثنا عبدالله بن المبارك عن الحسن بن ذكوان عن سليمان الاحول عن عطاء عن ابى هريرة رضی اللہ عنہ الحديث۔"

ناظرین کرام! ملاحظہ فرمائیں کہ حافظ بیہقی نے اس روایت کو جو پہلی سند عبداللہ بن مبارک تک ذکر کی ہے یہ بعینہٖ وہی ہے جو حاکم اپنی مستدرک میں لائے ہیں اور اسی پہلی سند میں اس کے شیخ بھی خود حاکم ہیں۔ مطلب یہ کہ دونوں سندوں سے جو روایت بیہقی نقل کرتے ہیں ان میں حسن ہی ہے نہ کہ حسین بہر حال یہ قاطع دلیل ہے ان سے انکار مجادل ومکابر کے سوا کوئی دوسرا نہ کرے گا۔ شاید کہ حافظ ذہبی کو مستدرک کا جو نسخہ ملا ہو اس میں غلطی ہے حسین لکھا گیا ہو اور حافظ صاحب نے اس کو صحیح سمجھا ہو۔ کیونکہ عبداللہ بن مبارک حسن اور حسین دونوں سے ہی روایت کرتے ہیں اور سلیمان الاحول سے بھی یہی دونوں روایت کرتے ہیں اس طرح سے حافظ صاحب نے غلطی ہوگئی۔ حالانکہ بیہقی جو حاکم کا شاگرد ہے اور بلا واسطہ ان سے ہی سند ذکر کرتا ہے۔ اس میں حسن ہے نہ کہ حسین تو یہ اس پر قطعی دلیل ہے کہ وہاں پر حسن ہے نہ کہ حسین حافظ ذہبی تو متاخر ہیں۔ ان تک مستدرک پہنچتے پہنچتے کئی ناسخوں کی غلطی سے پر ہو جانا ممکن ہے اور مشکل بھی نہیں بلکہ عین قرین قیاس ہے بہر حال غلطی سے کوئی بھی معصوم نہیں ہے۔ اس وجہ سے حافظ ذہبی کی شان جلالت پر کوئی بھی حرف نہیں آتا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

قارئین کرام کو یاد ہوگا کہ حافظ ذہبی کی تصحیح پر بحث شروع کرتے وقت میں نے یہ عرض کیا تھا کہ مستدرک کی تلخیص میں حافظ ذہبی کے دو طریقے کار ہیں ایک کے متعلق بفضلہ تعالیٰ کافی وشافی لکھ چکے ہیں مستدرک کی تلخیص میں زیادہ تر حافظ ذہبی نے ان رواۃ پر کلام کی ہے جو صحاح ستہ کے مصنفین کے طبقہ سے لے کر صحابہ کرام تک ہیں۔ باقی صحاح ستہ کے مصنفین کے طبقہ سے نیچے حاکم کے شیوخ تک کسی بھی راوی پر زیادہ تر کلام نہیں کیا۔ الا ما شاء اللہ

مثلاً ابو بکر بن ابی دارم ہے جس پر خود حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں سخت جرح کی ہے تاہم مستدرک میں امام حاکم اس سے روایات لاتے ہیں اور ان کی تصحیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبی ان کی تصحیح کو بحال رکھتے ہیں۔ ناظرین کرام خود مستدرک اور اس کی تلخیص کا مطالعہ فرمائیں اور اس بات کی تصدیق کریں مطلب یہ کہ مستدرک میں امام حاکم کے شیوخ سے لے کر صحاح ستہ کے مصنفین کے طبقہ تک کئی مجروح راوی مجاھیل اور مستور موجود ہیں لیکن حافظ صاحب نے زیادہ قرآن پر کلام نہیں کیا۔ جس کو میری بات پر یقین نہ ہو وہ مستدرک اور اس کی تلخیص (حافظ صاحب والی) کی اسانید کے رواۃ کے تراجم کتابوں میں دیکھے تو ان شاء اللہ تعالیٰ میری اس گذارش کی ضرور تصدیق کرے گا۔

بہر حال ان دونوں طریقہ کار کو ذہن نشین کرنے کے بعد یہ عرض کیا جاتا ہے کہ زیر بحث روایت میں حاکم کا شیخ حسین بن حلیم مروزی ہے۔ اس کا ترجمہ رجال کی کسی کتاب میں دستیاب نہیں ہوا اور مجھے تو اب تک حاکم کے سواء اس کا کوئی دوسرا شاگرد بھی نظر نہیں آیا (واللہ اعلم) ان سے کوئی دوسرا لینے والا بھی ہے یا نہیں مقصد کہ یہ راوی یا مجہول العین ہے یا مجہول الحال مستور اور یہ دوسری علت ہے۔ اس روایت میں اس طرح کہنا بھی غلط ہوگا کہ شاید حافظ ذہبی کو اس کی ثقاہت معلوم ہوگئی تھی کیونکہ یہ محض حسن ظن ہے اور حافظ ابن ابی حاتم اپنی کتاب الجرح والتعدیل کی جلد اول میں قسم اول میں مشہور محدث حافظ عبدالرحمٰن بن مھدی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ کہتے تھے۔

"خصلتان لا یستقیم فیھا حسن الظن الحکم والحدیث یعنی لا یستعمل حسن الظن فی قبول الروایۃ عمن لیس بمرضی" یعنی دو باتیں ہیں جن میں حسن ظن صحیح اور درست نہیں ہے ایک فیصلہ دوسری حدیث یعنی غیر پسندیدہ شخص سے روایت کو قبول کرنے میں حسن ظن کو نہ اپناؤ۔

یہ تو ظاہر ہے کہ مجہول یا غیر معروف راوی پسندیدہ راوی نہیں ہے۔ ہم اس کے بارے میں حسن ظن سے کام نہیں لے سکتے۔

علاوہ ازیں ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ نچلے طبقے کے راویوں کے متعلق اگر چہ وہ حافظ صاحب

کے نزدیک مجروح ہوں ان پر اکثر طور پر کلام نہیں کرتے۔ اگر کوئی خود تکلیف اٹھانا پسند نہ کرے تو وہ میرے پاس آئے تو اس کو میں چند راوی مستدرک میں سے نکال کر دوں اور رجال کی سب کتب اس کے سامنے رکھوں۔ پھر خود دیکھ کر فیصلہ کریں۔

خلاصہ کلام کہ حاکم کی روایت کی سند میں تیسرے درجے کے مدلس کے ساتھ ایک ایسا راوی بھی ہے جو کہ غیر معروف ہے اور ہمیں اللہ تعالیٰ نے ہرگز اس کا مکلف نہیں بنایا کہ ہم غیر معروفوں سے روایات لیتے رہیں ورنہ اگر روایت کے بارے میں اس قدر تشدد سے کام نہ لیا جائے تو دین کی شکل پتہ نہیں کس قدر بگڑ جائے۔ مطلب یہ کہ یہ روایت بھی ساقط الاعتبار ہے۔

(۴)...... صاحب تحفۃ الاحوذی نے اس کی تحسین کی ہے۔ اس کے متعلق گذارش ہے کہ مولانا مبارکپوری نے چند متابعات کی وجہ سے اس طرح کہا ہے۔ حالانکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عسل والی روایت ہرگز متابعت کی وجہ سے تقویت حاصل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ عسل متروک ہے۔ جو کہ نہ خود کو تقویت دے سکتا ہے نہ دوسرے سے قوت حاصل کر سکتا ہے اس وجہ سے مولانا مبارکپوری کی تحسین محل نظر ہے۔ علاوہ ازیں اس مقام پر مولانا مبارکپوری سے سہو ہوا ہے (سامحه الله وایانا) کیونکہ اس جگہ مولانا موصوف ابوداؤد والی حدیث میں تدلیس والی جو علت ہے وہ بیان نہیں کرتے۔ ہم بار بار عرض کر چکے ہیں کہ قدیم وحدیث ائمہ حدیث نے ہمیشہ تدلیس کی علت روایات میں پیش کی ہے۔

متقدمین کو تو چھوڑیں۔ لیکن متاخرین میں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں گھوڑے کی حلت والا مسئلہ بیان کرتے وقت ایک روایت میں یہ علت پیش کی ہے کہ اس میں یحییٰ بن ابی کثیر ہے جو کہ مدلس ہے۔ حالانکہ یحییٰ بن ابی کثیر دوسرے درجے کا مدلس ہے جس کی روایت بلا تصریح سماع ائمہ حدیث قبول کرتے آئے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر نے طبقات المدلسین میں اس کے متعلق تصریح کی ہے۔ اسی طرح تلخیص الحبیر میں حافظ ابن حجر حدیث العینۃ کے بارے میں جس کو طبرانی اعمش کے طریق سے لائے ہیں۔ اس طرح الاعمش عن عطاء عن ابن عمر کہتے ہیں۔ گو کہ اس حدیث کو ابن القطان نے ذکر کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے تاہم یہ حدیث معلول ہے۔ کیونکہ "لانه لا يلزم من كونه رجاله ثقات ان يكون صحيحاً لان الاعمش مدلس ولم يذكر سماعه من عطاء" یعنی کسی حدیث میں سب رجال کا ثقہ ہونا اس حدیث کے صحیح ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی سند میں اعمش ہے اور انہوں نے عطاء سے سماع کی تصریح نہیں کی ہے یعنی "عن" سے روایت کی ہے حافظ کے طبقات المدلسین سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمش بھی دوسرے درجے کا مدلس ہے جن کی روایات عن والی بھی قبول کی جاتی ہیں اسی طرح خود مولانا مبارکپوری

جرابوں پر مسح کرنے کے بارے میں ترمذی کی جو حدیث لائے ہیں اس کی تحسین اور تصحیح کی ہے۔ اس پر کلام کرتے ہوئے ایک حدیث حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی طبرانی سے بھی نقل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ "فھو ایضا ضعیف" یعنی یہ بھی ضعیف ہے۔ پھر اس کی سند نقل کر کے لکھتے ہیں کہ گو اس کے رجال یعنی راوی سب ثقہ ہیں۔ پھر بھی اس میں جب اعمش موجود ہے اور اس کے سماع کی تصریح نہیں کی لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے تعجب ہے کہ جو راوی دوسرے درجے کے مدلس ہیں اور جن کی روایات باوجود سماع کی عدم تصریح کے ائمہ حدیث نے قبول بھی کی ہیں انہیں مولانا مبارکپوری حدیث کی تضعیف کی علت میں پیش کرتے ہیں اور ادھر حسن بن ذکوان کی روایت کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کرتے۔ گو کہ حسن تیسرے درجے کا مدلس ہے اور اس درجے والے مدلسین کی روایات بلا تصریح سماع صرف "عن" سے جمہور محدثین قبول نہیں کرتے۔ جس طرح کہ حافظ ابن حجر نے اس کی وضاحت طبقات المدلسین میں کی ہے اور مزید ستم ظریفی یہ کہ وہاں پر (حسن والی روایت میں) حدیث حسن درجے سے کم نہیں ہے اور یہاں پر (جرابوں پر مسح والی حدیث) باوجود تعدد طرق کے حدیث ضعف کے گورکھ دھندے سے باہر نہیں نکل سکتی۔ اگر چہ اس روایت کی قبولیت کے زیادہ احتمالات ہیں۔ بہر حال مولانا موصوف کے صنیع سے ساری تحفۃ الاحوذی میں یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ تدلیس کو علت قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے کئی احادیث کی تضعیف میں اسی کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں لیکن زیر بحث حدیث میں آپ سے سہو ہوا ہے۔ یا اس وقت آپ ذہول تھے۔ آخر سب علم کے متقدمین پیش ہی کر دیتے ہیں۔ یا اللہ رب العالمین ان کو اس کا موقعہ دیتے تو باقی بعد والوں کے لیے کیا بچتا۔

حافظ صاحب والی مثال سے آپ اندازہ لگائیں کہ اگر ابن القطان ایک حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اگر چہ ابن القطان کو متشدد لکھا جاتا ہے تاہم متاخرین میں سے حافظ ابن حجر اس کی تصحیح پر کلام کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث صحیح نہیں ہے بلکہ معلول ہے کیونکہ اس میں مدلس راوی ہے۔ انہوں نے اپنے شیخ سے سماع کی تصریح نہیں کی مطلب کہ ابن القطان سے اس وقت اس علت سے ذہول ہو گیا جس پر تنبیہ کرنے کی توفیق اللہ رب العالمین نے پھر حافظ صاحب کو دی آخر اس میں قباحت وشناعت کون سی ہے؟ بہر حال مولانا مبارکپوری سہواً اس روایت کو حسن کہتے ہیں۔ لیکن چونکہ اس روایت میں جو علت ہے وہ ہمیں معلوم ہو گئی ہے۔ لہٰذا ان کی تحسین ہم پر حجت نہ رہے گی۔ بلکہ یہ روایت ہمارے نزدیک معلول اور ضعیف ہے۔

(۵)...... ابن حبان اس روایت کو اپنی صحیح میں لائے ہیں ناظرین کرام غور فرمائیں کہ جس صورت میں یہ روایت ضعیف ہے اور ضعف کی علتیں نمایاں ہیں تو اس صورت میں ابن حبان کا اس روایت کو اپنی صحیح میں لانا اس کا صحیح ہونا اہل علم کے نزدیک ہرگز حجت نہیں ہو سکتا۔ صحیح ابن حبان کی کئی روایات پر ائمہ حدیث نے

کلام کیا ہے اور ان کو معلول یا ضعیف قرار دیا ہے پھر یہ کونسی بڑی بات ہے کہ یہ حدیث بھی ضعیف ان میں سے ہے کیا مجیب حضرات یہ کہنے کے لیے تیار ہوں گے کہ صحیح ابن حبان میں جو بھی احادیث ہیں وہ سب صحیح ہیں۔ اگر نہیں تو اس حدیث کا اس میں ہونے پر کوئی بھی خواہ مخواہ اس کی صحت کا سرٹیفکیٹ نہیں دیتا۔ اہل علم حضرات جانتے ہیں کہ چھ مشہور کتب حدیث جنہیں صحاح یعنی صحیح کہا جاتا ہے یہ سب کو علم ہے کہ بخاری اور مسلم کے علاوہ دوسری (کتب) میں ضعاف کے علاوہ منکر احادیث بھی موجود ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ صحاح کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کتب میں سب احادیث صحیح ہیں۔ اسی طرح صحیح ابن حبان کو بھی تصور کیا جائے۔ اس میں بھی کچھ صحیح احادیث ہیں تو کچھ ضعیف بہر حال جو پانچ وجوہات مجیب حضرات نے ضعیف روایت کو صحیح کرنے کے لیے پیش کیں ان پر کافی وشافی بفضلہٖ تعالیٰ کلام کیا گیا اور ظاہر ہوا کہ ایسے بڑے بڑے دعوے کہ فلاں نے اس کو صحیح کہا ہے اور فلاں اس کو اپنی صحیح میں لائے ہیں۔ جہلاء کے لیے تو کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن اہل علم اس کو کچھ وزن نہیں دیتے طول کلامی کی وجہ سے قارئین کرام کا ذہن کافی منتشر ہو گیا ہوگا۔ ذہنی انتشار رفع کرنے کے لیے خلاصہ کلام پھر دُہرایا جاتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایات میں سے ایک روایت ترمذی میں ہے اس کی سند میں یہ علت ہے کہ اس میں عسل راوی ہے جو کہ متروک ہے اور متروک کی روایت اصالتاً یا متابعۃً ہرگز قبول نہیں کی جاسکتی۔

(۲)...... دوسری روایت طبرانی کی اوسط میں ہے اس روایت میں تین علتیں ہیں (۱) اس میں ابو بحر بکراوی ضعیف راوی ہے۔ (۲) کہ اس میں ابن ابی عروبہ مختلط راوی ہے اور جنہوں نے اختلاط سے قبل اس سے روایت کی ہے۔ ان میں بکراوی کا نام نہیں ہے پتہ نہیں چلا کہ یہ روایت ابن ابی عروبہ سے بکراوی نے (جو ان سے آخذ ہے) اختلاط سے قبل سنی ہے یا بعد میں۔ (۳) ابو بحر سے نیچے طبرانی تک رواۃ کا ذکر نہیں۔ امام طبرانی حاکم کے شیوخ کے طبقہ کا شخص ہے۔ ان کے اور ابو بحر کے درمیان کم از کم دو تین واسطے ہونے چاہئیں، وہ معلوم نہیں جب تک کہ معجم اوسط کو موجو نہیں کیا جاتا اور اس کی باقی سند کو دیکھ کر اطمینان نہیں کیا جاتا۔ ایسی بے سند بات پر کون اجتہاد کرے گا؟ معرض استدلال میں ایسے بے سند دلائل پیش نہیں کیے جاتے۔ بہر حال یہ روایت بھی دلیل لینے سے گئی گزری ہے۔

(۳)...... تیسری روایت ابو داؤد میں ہے اس روایت میں بڑی علت تدلیس ہے۔ یعنی اس کی سند میں حسن بن ذکوان ہے جو کہ تیسرے درجے کا مدلس ہے اور ایسے مدلسین کی روایات تب قبول کی جاتی ہیں جب وہ سماع کی تصریح کریں اور چونکہ اس روایت میں بھی وہ عن سے روایت کرتے ہیں لہٰذا یہ روایت بھی دلیل لینے کے قابل نہیں رہی اور معلول ہو گئی۔

(۴)...... چوتھی روایت حاکم لائے ہیں اس میں دو علتیں ہیں۔

ا:...... اس میں وہی حسن بن ذکوان مدلس ہے اور سماع کی تصریح نہیں کرتا۔

۲:...... اس میں حاکم کا شیخ حسن بن حلیم مروزی ہے جو کہ غیر معروف اور مجہول الحال یا مجہول العین ہے۔ لہٰذا یہ روایت بھی ساقط عن حد الاحتجاج ہوئی۔ علاوہ ازیں اس روایت کے مرسل ہو کر آنے کی طرف خود ابوداؤد نے اشارہ کیا ہے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے کہ "قال ابراهيم (هو ابن موسى) عن ابي هريرة ﷜" یعنی ابوداؤد کے شیخ ابراہیم بن موسیٰ نے کہا کہ عطاء نے اس روایت کی نسبت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے۔ یعنی ابوداؤد کے دو شیخ ہیں۔ (اسی روایت میں) ایک محمد بن العلاء اور دوسرا ابراہیم بن موسیٰ، عطاء اور نبی کریم ﷺ کے درمیان حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا واسطہ ابراہیم بن موسیٰ نے ذکر کیا ہے نہ کہ محمد بن العلاء نے، اور پہلے بھی ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بیہقی سنن کبریٰ میں کہتے ہیں کہ عامر الاحول، عطاء سے یہ روایت مرسل طور پر لائے ہیں ممکن ہے کہ حسن بن ذکوان سے اس میں یعنی مرسل کو موصول ذکر کرنے میں خطا ہوئی ہے کیونکہ حافظ صاحب تقریب میں حسن کے ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ "صدوق يخطي ورمي بالقدر" یعنی حسن سچا ہے لیکن غلطیاں کرتا ہے اور اس پر تقدیر کے بارے میں کلام کرنے کا الزام ہے کسی روایت کو جو مرسل ہو، موصول کر کے ذکر کرنا گویا کہ اس قدر خراب نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں طرح وارد ہو۔ لیکن حسن چونکہ غلطیاں کرتا تھا لہٰذا یہ شک ہو سکتا ہے کہ مرسل کو موصول کرنے میں اس سے ہی غلطی ہوئی ہو اور بیہقی کے کہنے کے مطابق عامر الاحول نے بھی اس کو مرسل ذکر کیا ہے باقی جو روایت طبرانی کی اوسط سے نقل کی گئی جس میں عامر الاحول متصل روایت ذکر کرتا ہے اس کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے کہ اس میں ایک راوی ضعیف دوسرا مختلط موجود ہے اور یہ پتہ نہیں چل پا رہا کہ یہ روایت مختلط راوی سے اختلاط سے پہلے کی ہے یا بعد کی اس کے علاوہ طبرانی تک سند کی کڑیاں بھی مذکور نہیں ہیں لہٰذا یہ روایت نا قابلِ اعتماد ہے بہر حال میں اس علت پر اس قدر زور نہیں دیتا۔ لیکن تدلیس والی علت موجود ہے اس کو دور کرنے کی اب تک کوئی صورت نہیں مل سکی۔

(۵)...... پانچویں روایت صحیح ابن حبان میں ہے اس کی ایک سند تو عبداللہ بن مبارک سے لے کر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تک بعینہٖ وہی ہے جو ابوداؤد کی سند ہے اور اس میں حسن بن ذکوان ہے۔ روایت بھی عن سے کرتا ہے۔ دوسری سند میں عسل ہے۔ جس کے متعلق ہم تحقیق کر چکے ہیں کہ وہ متروک ہے بس ان دوسندوں سے ہی مروی ہے جیسا کہ موارد الظمآن سے معلوم ہوتا ہے۔

بہر حال یہ حال ہے اس (حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ والی) روایت کا، جس کو زبردستی حجت بنانے کے لیے

حاکم ، ابن حبان وغیرہ کے حوالے دیئے گئے خلاصہ کلام یہ کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ والی روایت بجمیع طرق ضعیف ہے۔ دوسری روایات بالکلیہ اعتبار کے قابل نہیں ہیں۔ خواہ اصالتاً خواہ متابعۃ بس ایک روایت حسن بن ذکوان والی ہے لیکن یہ بھی دوسری علتوں سے جو کہ ذکر کی گئی ہیں سالم رہے تب بھی تدلیس والی علت بر قرار رہے گی اور اس صورت میں گویا یہ حدیث سخت ضعیف نہیں ہے لیکن جب کہ کوئی بھی دوسری متابعت اس سے قوی یا کم از کم اس جیسی موجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بھی دلیل لینے کی حیثیت سے گری ہوئی ہے سدل سے منع کے بارے میں چند روایات دوسری بھی (دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بھی) مروی ہیں سند کی تکمیل کے لیے ان کو بھی نقل کیا جاتا ہے۔

(۱)......حضرت ابوجحیفہ سے روایت ہے جو طبرانی اور بیہقی سنن کبریٰ میں لائے ہیں اس کے الفاظ یہ ہیں "مر النبی ﷺ برجل یصلی قد سدل ثوبه فعطفه علیه۔ منقول عن السنن الکبری للبیهقی) یعنی رسول اکرم ﷺ ایک شخص کے پاس سے گذرے جو نماز پڑھ رہا تھا اور اس نے کپڑا لٹکایا ہوا تھا آپ ﷺ نے اس لٹکے ہوئے کپڑے کو (ایک طرف سے یا دونوں طرف سے) گھما کر باندھ دیا۔ اس روایت کی سند میں حفص بن ابی داؤد ہے جو کہ متروک ہے اور علامہ مبارک پوری تحفۃ الاحوذی میں لکھتے ہیں کہ "وهو حدیث ضعیف کما صرح به الشوکانی فی نیل الاوطار" یعنی یہ حدیث ضعیف ہے جیسا کہ شوکانی نے نیل الاوطار میں تصریح کی ہے اور اس میں لٹکے ہوئے کپڑے کو گھمانے کا فعل آپ کا ہے نہ کہ قول لہٰذا اس کو آگے کھینچ کر اعضاء پر یہ حکم لگانا قیاس ہوگا اور وہ باطل ہے۔

(۲)......بیہقی سنن کبری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت لاتے ہیں کہ "انه کره السدل فی الصلوٰة وذکر ان رسول الله ﷺ کان یکره" یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ وہ لٹکانے کو ناپسند کرتے تھے اور کہتے تھے کہ آپ ﷺ بھی اس کو ناپسند کرتے تھے۔ اس روایت کی سند میں ایک راوی بشیر بن رافع ضعیف ہے اور دوسرا راوی ابوعبیدہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرزند ہے اور صحیح قول کے مطابق ان کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ حدیث بھی دو زبردست علتوں کی وجہ سے ضعیف ہے۔ ۱۔ راوی کا ضعیف ہونا ۔۲۔ دوسرا انقطاع۔

تیسری روایت بھی بیہقی لائے ہیں لکھتے ہیں کہ "وروی سفیان الثوری عن رجل لم یسمه عن ابی عطیة الوداعی ان النبی ﷺ مر برجل قد سدل ثوبه فی الصلوٰة فاخذ النبی ﷺ فعطفه علیه وهذا منقطع اهـ" یعنی سفیان ثوری نے ایک ایسے شخص سے روایت کی ہے جس کا نام نہیں لیا اور اس نامعلوم شخص نے روایت بیان کی ابوعطیہ الوداعی سے کہ نبی کریم ﷺ ایک شخص کے

پاس سے گذرے جس نے کپڑا لٹکایا ہوا تھا۔ پھر آپ ﷺ نے اس پر کپڑا گھما کر باندھ دیا۔ بیہقی کہتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے۔ کیونکہ ابوعطیہ الوداعی صحابی نہیں ہے لہٰذا اس روایت میں صحابی کا واسطہ نہ ہونے کے سبب یہ روایت منقطع (یعنی مرسل) ہوگئی اور محدثین مرسل پر منقطع کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ یہ بندہ حقیر کہتا ہے کہ اس میں بھی ایک علت ہے یعنی سفیان ثوری جس سے روایت کرتا ہے وہ غیر معروف مبہم ہے پتہ نہیں کہ وہ شخص ثقہ تھا یا ضعیف اور ضعیف ہونے کی صورت میں پتہ نہیں وہ خفیف ضعف والا تھا یا شدید اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں کلام ہوسکتا ہے جو کچھ دیر قبل ہم حضرت ابوجحیفہ والی روایت پر کلام کے ضمن میں پیش کر چکے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ اس باب میں ایسی صحیح حدیث جو کلام سے خالی، اور علتوں سے خالی ہو کوئی بھی وارد نہیں ہے یہ بحث کا صرف ایک پہلو تھا۔ یعنی یہ حدیث سنداً معتبر نہیں ہے لیکن بحث کا ایک دوسرا پہلو ابھی باقی ہے جو آگے ذکر کیا جاتا ہے بحث کے آغاز میں یہ گذارش کی گئی تھی کہ زیر بحث حدیث سنداً ضعیف ہونے کے باوجود صحاح حدیث کے مخالف بھی ہے۔ سند کے متعلق بحث گذر چکی بیان یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ صحیح احادیث کے بھی خلاف ہے۔

(۱)......حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ''كان النبی ﷺ اذا اعتم سدل عمامته بین کتفیه'' (رواہ الترمذی) یعنی نبی اکرم ﷺ کا ''دستور تھا کہ جب بھی عمامہ باندھتے تو دونوں کندھوں کے درمیان عمامہ کا پلو (ایک طرفہ) لٹکا دیا کرتے تھے۔ یہ روایت ترمذی لائے ہیں اور مشکوۃ میں تو ان سے تحسین منقول ہے گویا کہ موجودہ نسخوں میں تحسین یا تصحیح وغیرہ کچھ بھی لکھی ہوئی نہیں ہے۔ تاہم علامہ مبارکپوری کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے کوئی بھی سوال کر سکتا ہے کہ اس میں یہ بیان نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے نماز میں پلو (ایک طرف) لٹکایا ہو۔ لیکن تھوڑا سا غور کیا جاتا تو یہ سوال بھی حل ہو جاتا۔ یہ اگر اسی طرح ہے تو یہ حالت نماز سے باہر کے لیے ہوتی تو ضرور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نقل کرتے۔ اگر آپ ﷺ نماز پڑھتے وقت دستار کا پلو ختم کر کے پھر اس کو باندھتے پھر نماز پڑھتے۔ حالانکہ ایسی کوئی بھی بات منقول نہیں ہے۔

مطلب یہ کہ کپڑے کا لٹکانا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے اور کپڑے کا لٹکانا تو اولین سدل میں داخل ہے کیونکہ جو اس روایت کو استدلال کے طور پر لائے ہیں انہوں نے کپڑے کو سدل بیان کیا ہے۔ بعض نے تو بالوں کا سدل میں شامل کیا ہے لیکن بالوں کا لٹکانا سمجھ میں نہیں آتا۔ کیا اس کا مطلب ہے کہ ان کو ایک جگہ جمع کر کے چٹیا بنانا یا باندھ دینا؟ لیکن اس طرح سے بالوں کی چٹیا بنا کر باندھنے کو احادیث میں منع

کیا گیا ہے۔ بہر حال بال تو پچھلی طرف لٹکے ہوتے ہیں۔ مطلب یہ کہ متقدمین نے اسے کپڑے کو لٹکانے کے متعلق سمجھا ہے لیکن کپڑے کا لٹکانا بھی آنحضرت ﷺ سے ثابت ہوا۔ پھر وہ اس معنیٰ میں صحیح احادیث کے خلاف ہے۔

(۲)......حضرت عمرو بن حریث رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "رایت النبی ﷺ علی المنبر وعلیه عمامة سوداء قدارخی طرفها بین کتفیه" (اخرجه مسلم والترمذی وابو دائود والنسائی وابن ماجه) میں نے نبی کریم ﷺ کو منبر پر دیکھا اور آپ ﷺ نے سیاہ پگڑی باندھی ہوئی تھی اور اس کا ایک کنارہ (طرف) دونوں کندھوں کے درمیان لٹکایا ہوا تھا۔ یہ حدیث مسلم، ترمذی، نسائی، ابو داؤد، ابن ماجہ میں ہے۔ اس حدیث میں صحابی تصریح کرتا ہے کہ آپ ﷺ نے پلو لٹکایا ہوا تھا اور اس وقت آپ ﷺ منبر پر تھے۔ غالباً یہ جمعہ کا دن تھا اور اس دن کافی بڑا اجتماع ہوگا اور منبر سے اترنے کے بعد آپ ﷺ نماز پڑھتے تھے۔ اگر نماز کی حالت میں سدل منع ہوتا تو آپ ﷺ نماز کے وقت پلو کے لٹکنے کو ختم کرتے اور آپ ﷺ کا یہ فعل اس قدر مجمع سے مخفی نہ رہتا۔

(۳)......حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ "عمم النبی ﷺ عبدالرحمن بن عوف فارسل من خلفه اربع اصابع اونحو ها" الحدیث اخرجه الطبرانی وقال السیوطی اسناده حسن" نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو پگڑی باندھی اور چار انگلیوں کے برابر پچھلی طرف پلو لٹکایا۔ یہ روایت طبرانی لائے ہیں اور اس کی تحسین سیوطی نے کی ہے اور سیوطی کی تحسین پر وضع کے قائلین کو بھی اعتماد ہے۔

(۴)......عبداللہ بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ "بعث رسول الله ﷺ علی بن ابی طالب الی خیبر فعممه بعمامة سوداء ثم ارسلها من ورائه او قال علی کتفه الیسریٰ" اخرجه الطبرانی وحسنه السیوطی" رسول اکرم ﷺ نے حضرت علی کو خیبر کی طرف روانہ کیا اور انہیں سیاہ پگڑی پہنائی اور ان کے پیچھے یا بائیں کندھے پر پلو لٹکا دیا۔ اس کو طبرانی نے روایت کیا اور سیوطی نے اس کی تحسین کی ہے۔

(۵) حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ "رأیت النبی ﷺ علی المنبر و علیه عمامة سوداء وقد الرخی طرفها بین کتفیه" اخرجه ابو داؤد۔ علی ما فی عمدة القاری" میں نے نبی کریم ﷺ کو منبر پر دیکھا آپ ﷺ پر سیاہ عمامہ تھا اور اس کا پلو کندھوں کے درمیان لٹکا ہوا تھا۔ اس کو روایت کیا ہے ابو داؤد نے صاحب عمدة القاری کے لکھنے کے مطابق۔ یہ سب روایات تحفة الاحوذی سے

نقل کی گئی ہیں گویا کہ ان احادیث میں نماز وغیرہ کا بیان نہیں ہے تاہم آپ ﷺ نے نماز وغیرہ کا فرق نہیں کیا۔ ورنہ فرماتے کہ نماز کی حالت میں پگڑی اتار کر پلو ختم کر کے پھر نماز پڑھو اور آپ ﷺ خود بھی اس طرح سے کرتے۔ مطلب یہ کہ سدل کا یہ معنی کہ کپڑے وغیرہ کو لٹکانا وہ تو خود صحیح احادیث کے مخالف ہے۔ اگر اب سدل اور اسبال کو ایک کہا جائے تو معنی درست ہو جائے گا جیسا کہ خطابی نے کہا ہے ''قال الخطابی السدل ارسال الثوب حتی یصیب الارض۔ انتھی فعلی ھذا السدل والارسال واحد۔ (تحفة الاحوذی ج۱ صفحه ۲۹۵) خطابی نے کہا کہ سدل یہ ہے کہ کپڑے کو اس قدر لٹکایا جائے کہ وہ زمین سے جا لگے۔ علامہ مبارکپوری کہتے ہیں کہ اس صورت میں سدل اور اسبال ایک ہی معنی میں ہوں گے۔ مطلب اس کا یہ ہوگا کہ تہبند، شلوار یا دیگر کپڑوں کو اس قدر نہ لٹکایا جائے جو زمین سے جا لگیں۔ اس معنی میں یہ روایت دیگر صحیح احادیث کے مخالف بھی نہ ہوگی بلکہ مؤید ہوگی۔ لیکن اس صورت میں یہ روایت اس باب سے ہی نکل جائے گی جس پر بحث چل رہی ہے یہی سبب ہے کہ کئی علماء سدل کو (کپڑوں اور اعضاء لٹکانے والے معنی کے اعتبار سے) نماز میں مکروہ نہیں سمجھتے تھے جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما (ایک روایت کے مطابق) اور عطاء بھی خود (اس روایت کا راوی) حسن بصری، ابن سیرین، مکحول، زہری اور امام مالک اس کو مکروہ نہیں سمجھتے تھے۔ (تحفة الاحوذی۔ عون المعبود، بیھقی) حضرت عبداللہ بن مسعود سے کراہت کی روایت ہے۔ جو کہ پہلے گزر چکی ہے۔ لیکن وہ روایت نا قابل حجت ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں اور ایک روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی کراہت کی سنن کبری اور بیہقی میں مروی ہے لیکن اس میں ھشیم ہے جو کہ تیسرے درجے کا مدلس ہے اور سماع کی تصریح نہیں کی۔ مطلب یہ کہ صحابہ کرام میں سے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک روایت موجب نماز اور کپڑے کا سدل مکروہ نہیں ہے اور جن سے کراہت نقل کی گئی ہے وہ بھی دو ہیں ایک، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ دوسرے حضرت علی رضی اللہ عنہ لیکن دونوں کی سندیں نا قابل حجت ہیں۔ اب آپ خود فیصلہ کریں کہ ترجیح کس طرف کو ہونی چاہیے۔

**خلاصہ کلام:** ...... سدل سے منع والی حدیث سند کے لحاظ سے بالکل نا قابل حجت ہے۔ مع ھذا صحیح احادیث کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ حضرت رسول اکرم ﷺ سے پگڑی پہن کر نماز پڑھنا بھی ثابت ہے۔ جیسا کہ حدیث کے پڑھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں ہے اور عمامہ جب بھی باندھتے تھے تو پلو (طرف) پچھلی طرف چھوڑتے تھے۔ جیسا کہ حدیث نمبر ۱۔ میں ''کان'' ''اذا'' کے الفاظ بتا رہے ہیں اور آپ ﷺ سے ہرگز منقول نہیں ہے کہ ''آپ ﷺ نماز کی حالت میں دستار مبارک اتار کر پھر بغیر پلو کے

باندھتے ہوں۔ ورنہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کو ضرور نقل کرتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کپڑے کا سدل نماز میں ہوا اور جو حدیث منع کر رہی ہے سدل سے وہ اس کے مخالف ہوئی اور مخالفت کی صورت میں چونکہ یہ سنداً بھی ضعیف ہے لہٰذا ہمیں ان کو جمع کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ محدثین نے یہ تصریح کی ہے کہ کئی ایسی احادیث ہیں جنہیں تعدد طرق بھی قوی نہیں بناتے۔

بلکہ یہ تعدد طرق ان کے ضعف میں اور بھی اضافہ کرتے ہیں کیونکہ یہ صحیح کے بھی مخالف ہوتے ہیں جیسا کہ محققین حدیث نے **"من کان له امام الخ"** کے متعلق تصریح کی ہے کہ یہ حدیث تعدد طرق کے باوجود حسن کے درجے کو نہیں پہنچ سکتی کیونکہ سب طرق ضعیف ہونے کے باوجود ان صحیح احادیث کے بھی خلاف ہے جن میں وضاحت کے ساتھ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کا امر ہے بعینہٖ اسی طرح یہ حدیث بھی سنداً ضعیف ہے اور صحاح کے بھی خلاف ہے اس صورت میں اگر اس کے چند طرق ہوتے تب بھی یہ حدیث صحیح نہیں ہو سکتی تھی۔ نہ حسن۔ لطیفہ۔ اس حدیث کو صحیح کہنے والے اس کو قابل استدلال بنانے کے لیے بہت زیادہ زور لگا رہے ہیں دوسری روایات تو بالکل ساقط ہیں لیکن ایک ابو داؤد والی میں تدلیس کی علت ہے اور چونکہ اس علت کے رفع کی کوئی صورت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ حدیث معلول ہے۔ لیکن اس حدیث کی صحت کی پشت پناہی کرنے والے حضرات اس کو صحیح بنانے کے لیے کافی عرصے سے زیادہ زور دے رہے ہیں اور ان کی طرف سے اس کے لیے حاکم وغیرہ کی تصحیح بھی نقل کی گئی ہے۔ الزاماً یہ گذارش ہے کہ نسائی میں مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں جاتے ہوئے اور دو سجدوں کے درمیان میں بھی رفع الیدین کیا کرتے تھے اس کی سند میں دوسری کوئی بھی علت نہیں ہے صرف قتادہ کی تدلیس کا شبہ ہے اور یہ قتادہ چونکہ تیسرے طبقہ کا مدلس ہے۔ لہٰذا بلا تصریح سماع اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح ابن حزم سے محلی میں ایک حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ہے اس میں بھی سجدے میں رفع الیدین کا بیان ہے اور ابن حزم بھی اس کی تصحیح کرتے ہیں لیکن اس میں بھی حمید الطویل ہے اور یہ بھی تیسرے طبقہ کا مدلس ہے اور روایت عن سے کرتا۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ اس حدیث کو ضعیف کہا جاتا ہے۔ گویا کہ حافظ ابن حجر نسائی والی حدیث کی تصحیح کرتے ہیں۔ مگر وضع کے قائل حضرات یہ تصحیح قبول نہیں کرتے حالانکہ اس حدیث میں سوائے تدلیس کے کوئی دوسری علت پیش نہیں کی جا سکتی اور ادھر اس کی مؤید محلی والی حدیث بھی ہے۔ اس میں بھی صرف تدلیس کا خطرہ ہے۔ ان حضرات کے اصول کے مطابق تو یہ قطعاً حسن کے درجے سے کم نہیں ہے۔ پھر کیوں ان کی تضعیف پر زور دیا جاتا ہے۔ حالانکہ وہاں پر صرف تدلیس کی علت ہے۔ لیکن اس پر جبر کے لیے دوسرا طریقہ موجود ہے اور یہاں پر تو ایک روایت ہے جو حسن بن ذکوان سے مروی ہے اور اس کے جبر

کے لیے دوسرا طریقہ ہے ہی نہیں بلکہ جو طرق ہیں وہ سخت ضعیف ہیں جنھیں کوئی سمجھدار شخص پیش نہیں کرے گا۔ اب میری گذارش یہ ہے کہ آخر رفع الیدین والی حدیث کو ضعیف کہنے کی کونسی وجہ ہے۔ اگر اس کی وجہ تدلیس کی علت ہے تو یہاں پر (حسن والی حدیث میں) بھی ہے اگر کہیں کہ حسن والی روایت کے متعدد طرق ہے۔ (اگر چہ انصاف کے لحاظ سے قابل اعتبار نہیں ہیں) تو رفع الیدین فی السجود والی روایت کے بھی متعدد طرق ہیں اور حسن والی روایت کی متابعت سے کئی درجے احسن بھی اور اگر کہیں کہ یہ صحاح کے مخالف ہے تو نھی عن السدل والی روایت بھی صحاح کے مخالف ہے اگر کہیں کہ حسن والی روایت کی مولانا مبارکپوری نے تحسین کی ہے تو رفع الیدین فی السجود کی حدیث کو حافظ ابن حجر صحیح کہتے ہیں۔ اگر حسن والی روایت کی حاکم نے تصحیح کی ہے تو رفع الیدین فی السجود کو کئی متقدمین محدثین کرام نے صحیح کہا ہے جیسا کہ ابن حزم وغیرہ۔ اگر کہیں گے کہ رفع الیدین فی السجود والی حدیث کے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ سجدے میں رفع الیدین صحیح طور پر ثابت نہیں ہے تو دوسری طرف نھی عن السدل والی حدیث یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ سنداً صحیح نہیں ہے اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ صحیح نہیں بلکہ حسن ہے کیونکہ امام احمد سے قبل کسی متقدم یا متاخر سے بھی اس کی تحسین مذکور نہیں ہے جو کہ دونوں اقوال کو جمع کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ اس طرح سے کہنا کہ "لیس هو بصحیح الاسناد" یعنی اس کی سند صحیح نہیں ہے۔ یہ خود اس پر دال ہے کہ اس کی سند میں خرابی ہے اور یقیناً امام احمد کے ذہن میں یہ ابو داؤد والی حدیث بھی اوجھل نہ ہوگی۔ کیونکہ امام ابو داؤد امام احمد کا شاگرد رشید ہے۔ اگر کہا جائے کہ نھی عن السدل والی روایت کو صحاح احادیث کے ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے تو "رفع الیدین فی السجود" والی احادیث اور جن میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدوں میں رفع الیدین نہیں کیا۔ ان دونوں کو بھی مختلف الاوقات پر محمول کر کے جمع کیا جاسکتا ہے "کما لا یخفی علی اولی النھی"

خلاصہ کلام کہ میرے ذہن فاتر کو اس کی سمجھ نہیں آتی کہ ایک حدیث کو ضعیف اس لیے قرار دیا جائے کہ اس میں صرف تدلیس کی علت ہے گو تعدد طرق موجود ہیں اور دوسری حدیث میں اگر چہ وہی علت ہے اور اس کے متابعات بھی ایسے ہی ہوں جو نا قابل اعتبار ہوں ان کو معرض استدلال میں پیش کیا جائے۔ "تلك اذا والله قسمة ضيزىٰ" پڑھنے والے اس غلط فہمی میں نہ رہیں کہ میں بھی "رفع الیدین فی السجود" کا قائل ہوں اور ان احادیث سے استدلال لیتا ہوں جن میں تدلیس کی علت موجود ہے۔ بلکہ میرا مستدل صحیح احادیث ہیں جو آگے چل کر کسی مقام پر دلیل کے ضمن میں آئیں گی۔ یہاں پر صرف یہ دکھانا تھا کہ کس قدر دو رخی سے کام لیا جاتا ہے جہاں پر خود کسی حدیث سے دلیل لی جائے وہاں پر خواہ کوئی بھی

ضعف کی علت ہو تو بھی زور زبردستی سے اس کو صحیح قرار دیا جاتا ہے اور جہاں پر اپنا مسلک اس حدیث کے خلاف ہو وہاں پر اگرچہ کئی دوسرے محدث اس کی تصحیح کریں تب بھی اس میں کوئی نہ کوئی علت پیش کر کے اس پر ضعیف اور ناقابل حجت کا لیبل لگایا جاتا ہے۔ فالی اللہ المشتکی۔

حضرات قارئین کرام اس حدیث پر کافی بحث ہوئی ہے اور آپ بھی پڑھ پڑھ کر ملال ہو چکے ہوں گے لیکن چونکہ اس حدیث کو صحیح قرار دینے کے لیے بہت سے ہتھیار استعمال کئے گئے تھے لہٰذا اس کی حقیقت عیاں کرنی تھی اور اس ضمن میں امید ہے کہ پڑھنے والے مہربان خصوصاً اہل علم کو کئی فوائد حاصل ہوئے ہوں گے اور آپ کی معلومات میں اضافہ بھی ہوا ہوگا۔ لہٰذا یہ طول کلامی بھی سود مند ہوئی نہ محض سمع خراشی۔ اس بحث میں قارئین کرام کو اگر کوئی مفید بات نظر آئے تو اللہ تعالیٰ کا فضل سمجھیں اور مجھے دعائے خیر میں یاد کریں اور اگر کوئی (ذلت) اکتاہٹ محسوس ہوئی ہو تو اس پر تنبیہ کریں اور عفو سے کام لیں۔

نھی عن السدل والی حدیث پر بحث ختم ہوئی۔

(۴)...... چوتھی حقیقت دلائل سے قبل یہ پیش کی ہے کہ ''وضع بعدالرکوع'' کے قائلین کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہاتھوں کا چھوڑنا شیعہ کا طریقہ ہے لہٰذا ہاتھ نہ چھوڑے جائیں۔ اس کے متعلق گذارش ہے کہ ہاتھ چھوڑنے یا باندھنے کے متعلق تین احتمال ہیں۔ ❶...... از روئے حدیث چھوڑنا ثابت ہوگا۔ ❷...... یا باندھنا۔ ❸...... کسی کے متعلق وضاحت نہ ہوگی تیسری صورت میں تو اجتہاد کو دخل ہے جس کا اجتہاد جس طرف کو راجح سمجھے وہ ٹھیک ہے۔ اس میں شیعہ سے مشابہت کا کون سا سوال ہے؟ کیا اجتہادی مسائل میں کسی کی مخالفت ضروری ہے؟ اگرچہ اس کا اجتہاد اس بات کو راجح سمجھتا ہو؟ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی عقل سلیم والا شخص اس کا قائل ہوگا۔ باقی دو صورتیں رہیں اس صورت میں یہ بات صاف ومبین ہے کہ اگر باندھنا ثابت ہے تو چھوڑنا قطعاً غلط ہوا اور اگر چھوڑنا ثابت ہوا تو باندھنا غیر صحیح۔ اس میں مشابہت کا سوال ہی غلط ہے اس طرح نہیں کہا جاسکتا چونکہ اس میں فلاں قوم سے مشابہت ہوتی ہے۔ اگرچہ حضور اکرم ﷺ سے اس طرح ثابت ہے۔ تب بھی اس طرح نہ کیا جائے مسلمان تو اس کو گوارہ نہیں کرتے جیسا کہ بعض احناف کا قول ہے کہ سینے پر ہاتھ باندھنا اہل کتاب سے مشابہت ہے اس طرح نہیں کرنا چاہیے محققین نے اچھی طرح سے اس کا رد کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ اہل کتاب کی مخالفت محض اس وجہ سے ہے کہ ان سے مشابہت ہوتی ہے صحیح نہیں ہے بلکہ اس جگہ جہاں شریعت محمدی ﷺ مخالفت لازم آتی ہے۔ چونکہ یہاں شارع علیہ السلام سے سینے پر ہاتھ باندھنا ثابت ہیں۔ مشابہت چاہے ہوتی رہے۔ بہر حال اصل اعتبار دلیل کا ہے۔ خواہ وہ دلیل منصوص ہو یا مجتہد فیہ۔ نہ دوسری باتوں کی ورنہ دلیل سے قطع نظر کر کے اس طرح بھی کہا

جا سکتا ہے کہ رفع الیدین بھی شیعہ کا طریقہ ہے لیکن اس کا جواب وہی ہے چونکہ رفع الیدین دلائل سے ثابت ہے لہٰذا ان کی مشابہت کا کوئی بھی خیال نہ کرے۔

کبھی اس طرح سے بھی کہا جاتا ہے کہ رفع الیدین میں شیعہ سے مشابہت اس طرح سے بھی ختم ہو جاتی ہے کہ ہم سجدوں میں رفع الیدین نہیں کرتے اور اس حالت میں بھی کرتے ہیں اول تو سجدوں میں رفع الیدین کرنا صحیح سند سے حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس طرح سے مشابہت ختم کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر صرف سجدوں میں رفع الیدین کرنے سے اس مشابہت کا خاتمہ ہو گیا تو ابتداء میں ہاتھ باندھنے سے بھی شیعہ کی مشابہت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ آغاز سے لے کر ہاتھ چھوڑتے ہیں۔ پھر بھی گھوم پھر کر بحث وہاں ہی کھڑی ہوگی کہ رکوع کے بعد خود رسول اکرم ﷺ سے ہاتھ چھوڑنا ثابت ہے یا نہیں۔ بہر حال سب باتوں کا مدار دلیل ہے نہ کہ کوئی دوسری چیز۔

**خلاصہ کلام:**...... یہ آپ ﷺ سے رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے یا چھوڑنے کا ثبوت ہے تو پھر مشابہت والی بات پیش کرنا کوئی معنی نہیں رکھتی اور اگر کسی طرف نہ کوئی منصوص قول یا فعل نہیں ہے تو اس صورت میں اجتہاد کو دخل ہوگا اور اجتہاد میں کون سے قرائن اور دلائل پر نظر رکھنی پڑتی ہے۔ اس صورت میں جس کو اپنے اجتہاد کے مطابق جو صورت (بات) صحیح نظر آتی ہے اس پر چلنا اس کے لیے ضروری ہے کسی سے مشابہت ہو خواہ نہ ہو۔ کیونکہ اصل اعتبار تو دلیل کا ہے۔ لہٰذا شیعہ کی مشابہت کو ارسال کے خلاف دلیل کے طور پر پیش کرنا محض جاہل کے جذبات کو برانگیختہ کرنے کی کوشش ہے اور بس۔ دلیل پر کلام کرنے سے قبل جو حقیقتیں پیش کرنی تھیں وہ ختم ہوئیں۔ اس کے بعد اللہ پر بھروسہ کر کے دلائل پر کلام شروع کیا جاتا ہے۔

" اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ولا تجعله علینا ملبسا واجعلنا للمتقین اماما اللھم صل علی محمد و علیٰ آل محمد کما صلیت علیٰ ابراھیم وعلیٰ آل ابراھیم انك حمید مجید۔ اللھم بارك علیٰ محمد وعلیٰ آل محمد کما بارکت علیٰ ابراھیم وعلیٰ آل ابراھیم انك حمید مجید ۔"

## قبض الیدین والوں کی پہلی دلیل کا جائزہ:

دلیل نمبر ۱ کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿فصل لربك وانحر﴾ اور وانحر کی تفصیل حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول ہے "وضع الیمین علی الشمال فی الصلوة عند النحر" دائیں ہاتھ کو بائیں پر نماز میں سینے پر باندھنا۔ یہ نحر کا معنی لغت کی

کتب میں ہے۔ مثلاً تاج العروس وغیرہ میں موجود ہے۔ جب نحر کی تفسیر صحابی سے ثابت ہوئی کہ نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا ہے اور لغت سے بھی اسی معنیٰ کی تائید ہوتی ہے تو پھر بہتر ہے کہ اسی تفسیر پر اعتماد کیا جائے اور اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ نماز میں ہاتھ سینہ پر باندھے جائیں اور چونکہ ''نماز میں'' کے الفاظ عام ہیں لہٰذا کسی ایک قیام کے ساتھ اس کو خاص نہ کیا جائے اور دیگر حالتوں کا بیان ہو چکا ہے کہ آپ ﷺ کے ہاتھ کہاں ہوتے تھے۔ باقی ہیں دو قیام، ابتداء رکوع سے بعد والے بچتے ہیں۔ جن کے متعلق کوئی بیان نہیں ہے۔ یہ تو سینہ پر ہاتھ باندھنے کا حکم ہے۔ دونوں قیاموں پر لاگو ہوگا۔

دلیل نمبر ا کا خلاصہ: معلوم ہوا کہ وانحر کی تفسیر تین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ (۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ (۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما۔ ذیل میں ہر ایک اثر کی سند بھی لکھی جاتی ہے جو بیہقی کی سنن کبریٰ سے منقول ہے اور اس پر کلام کیا جاتا ہے۔

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ''قال البیهقی فی سنن الکبری اخبرنا ابوبکر احمد بن محمد بن الحارث الفقیه انبأ ابو محمد بن حبان ابو الشیخ ثنا ابو الحریش الکلابی ثنا شیبان ثنا حماد بن سلمة ثنا عاصم الجحدری عن ابیه عن عقبة بن صهبان کذا قال ان علیا رضی اللہ عنہ قال فی هذه الاٰیة (فصل لربك وانحر) قال وضع یده الیمنیٰ علیٰ وسط یده الیسریٰ ثم وضعهما علیٰ صدر'' اسی اثر میں جو ''وانحر'' کی تفسیر کی گئی ہے وہ تو پہلے ہی مذکور ہو چکی ہے۔ اس کو دوبارہ دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے ترجمہ کو چھوڑ کر قارئین کرام کی توجہ اس اثر کی سند کی طرف مبذول کی جاتی ہے۔ مذکورہ سند میں دو راوی ہیں ابو الحریش الکلابی، اور عاصم جحدری کا باپ اور وہ خود دونوں مجہول ہیں اور اصول حدیث کے ماہرین پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جہالت شدید جرح ہے نہ کہ خفیف جب اس اثر کی سند میں پورے دو راوی مجہول ہیں تو یہ اثر حجت کے درجے سے ساقط ہو گیا۔ کیونکہ جہالت شدید جرح ہے۔ لہٰذا اس اثر کو اصالتاً خواہ تبعاً دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا۔

کبھی ہمارے جد امجدؒ سے نقل کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ''وانحر'' کی یہ تفسیر حضرت انس رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے یہ اثر خفیف ضعف کے حامل ہیں۔ لہٰذا ان کا ضعف منجبر ہوسکتا ہے اور اس طرح اس کی سند حسن لغیرہ بن جائے گی اور اس طرح سے حجت لینے کے قابل ہو جائے گی۔ لیکن حضرت پیر سائیں خلافت دھنی رحمہ اللہ کے آداب اور جلالت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ عرض کیا جاتا ہے کہ اس جگہ پر ان سے سہو ہوا ہے درج الدرر، رسالے میں جس سے درج بالا سند نقل کی گئی منقول کیا گیا ہے اس میں خود آپ نے

تسلیم کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے آثار کی اسناد میں مجہول راوی ہیں۔ گو اس رسالے میں آپ نے یہ خیال مد نظر رکھا کہ سندوں کی جہالت کے باوجود ضعف منجبر ہوسکتا ہے۔ تاہم خود حضرت پیر سائیںؒ نے خود متعدد رسائل میں یہ تصریح کی ہے کہ جہالت جرح شدید ہے۔ لہٰذا جو روایت مجہول رواۃ کی ہوگی وہ نہ جابر ہوسکتی ہے نہ مجبور اور آپ نے یہ صراحت کی ہے کہ اس مسئلہ میں آپ کا رسالہ بنام "التحریر المقبول فی حکم المجهول" بھی لکھا ہوا ہے۔ جب کہ آپ دوسری جگہ یہ تشریح کر چکے ہیں کہ جہالت جرح شدید ہے تو اس جگہ جو اس کو جرح خفیف قرار دے رہے ہیں وہ آپ سے سہو ہوا ہے "سامحه الله وايانا" مقصد یہ کہ سند حضرت علی رضی اللہ عنہ والا اثر نا قابل حجت ہے۔

دوسرا اثر حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کی سند بھی سنن کبری بیہقی سے منقول ہے "او قال (۱) ابو الشيخ فى السند المذكور فى اثر على رضی اللہ عنہ وثنا ابو الحريش ثنا شيبان ثنا حماد ثنا عاصم الاحول عن رجل عن انس مثله او قال عن النبى ﷺ اس اثر کی سند میں ایک تو مذکور ابو الحریش ہے جو کہ مجہول ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جو راوی ہے وہ مبہم ہے پتہ نہیں کہ وہ کون ہے مطلب یہ کہ وہ اثر جہالت کے سبب ساقط عن حد الاحتجاج ہے۔

(۳) تیسرا اثر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اس کی سند بھی سنن کبری بیہقی سے نقل کی جاتی ہے "قال البيهقى اخبرنا ابو زكريا بن ابى اسحاق انبا الحسن بن يعقوب بن البخارى انبا يحيىٰ بن ابى طالب انبا زيد بن الحباب ثنا روح بن المسيب قال حدثنى عمرو بن مالك البكرى عن ابى جوزاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما فى قول الله تعالىٰ عزوجل (فصل لربك وانحر) قال وضع اليمين على الشمال فى الصلوٰة عند النحر" حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر کی سند میں ایک راوی روح بن المسیب ہے جو کہ ضعیف ہے خود جدا مجدؒ نے اپنے رسالے "درج الدرر" میں تسلیم کیا ہے کہ یہ راوی روح ضعیف ہے۔ لیکن اس کا ضعف خفیف ہے۔

(۲) دوسرا راوی ابو الجوزاء (اوس بن عبداللہ الربعی) ہے جو اگر چہ ثقہ ہے لیکن اس کی روایت صحابہ خصوصاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مرسل ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما و حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق امام محدثین امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے کہ ان اور ان جیسوں سے ان کی روایت مرسل ہے اور حافظ ابن عدی الکامل کے مصنف بھی امام بخاری کے اس ارشاد کی تائید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "قال ابن عدى حدث عنه عمرو بن مالك عشرة احاديث

غیر محفوظة۔ وابو الجوزاء روی عن الصحابة وارجو انه لا بأس به ولا یصح روایته عنهم انه سمع عنهم وقول البخاریؒ فی اسناده نظر یرید لم یسمع من مثل ابن مسعود وعائشة وغیر هما لانّه ضعیف عنده" (کذا فی التهذیب)

حافظ ابن عدی کہتے ہیں کہ ابوالجوزاء سے عمرو بن مالک نے دس غیر محفوظ احادیث روایت کی ہیں اور ابوالجوزاء صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی خوف نہیں ہے (یعنی ضعیف نہیں ہے) لیکن ان کی اپنی صحابہ سے روایت صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی کہ اس نے کچھ صحابہ سے سنا ہے۔ لیکن امام بخاریؒ جو اس بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد میں نظر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس راوی کا حضرت ابن مسعود اور عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرہ جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم سے سماع ثابت نہیں ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ ابوالجوزاء امام بخاری کے نزدیک ضعیف ہے (ترجمہ مکمل ہوا)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے عدم سماع کی تائید حافظ ابن عبدالبر نے تمہید میں کی ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے تهذیب التهذیب میں ان سے نقل کیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس روایت کے مرسل ہونے کے بارے میں بھی امام بخاری نے تاریخ کبیر میں تصریح کی ہے۔ اس وجہ سے ابن عدی کہتے ہیں کہ اس کی حدیث صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہو جائے گی اور کوئی معتمد محدث جو بخاری کے پائے کا ہو اس کے خلاف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے سماع کا ثبوت نہیں دیا لہٰذا یہ محدثین کے کہنے کے مطابق صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کی روایت صحیح نہیں ہے بلکہ معتمد حقیقت ہے لہٰذا یہ اثر دو اسباب ضعف راوی اور انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہوا

## محدثین کا کسی راوی کے بارے میں عدم سماع کا حکم لگانے کے متعلق تحقیق:

یہاں پر یہ بات ذہن نشین کرنے کے قابل ہے کہ محدثین کرام کا کسی راوی کے بارے میں اس طرح سے کہنا کہ "اس کا فلاں راوی سے سماع ثابت نہیں ہے یعنی اس سے سنا نہیں ہے یا اسی راوی کی فلاں راوی سے روایت مرسل ہے" اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ یہ قول محض انہوں نے اس وجہ سے کہا ہے کہ ان کو اس راوی کا سماع معلوم نہیں ہو سکا ہے یا بالفاظ دیگر محض احتمال اور شک کی وجہ سے، انہوں نے اس راوی پر "لم یسمع من فلان" یعنی "فلاں سے نہیں سنا" کا مقولہ منطبق کیا ہے میں تو کیا، ہر وہ شخص جو محدثین کے طریقہ کار سے واقف ہے بخوبی جانتا ہے کہ اس سے زیادہ کسی دوسری بات کی نسبت اس کی طرف نہیں ہو سکتی اگر کہا جائے کہ انہیں جس راوی کے سماع کا علم نہیں تھا اس کے بارے میں حکم لگایا کہ اس نے سنا ہی نہیں یا دوسرے الفاظ میں محض اپنے علم کی بنیاد پر بغیر دلیل کے عدم وجود کا حکم لگا دیا اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا

کہ حدیث کے علم سے امن چھن جائے گا اور جو کوئی بھی محدث کوئی علت پیش کرے گا تو وہاں پر کوئی دوسرا جو اسی علت کا منکر ہوگا وہ کہہ دے گا کہ محض اپنے عدم علم کے مطابق یہ علت عدم سماع وغیرہ من العلل پیش کی ہے، ورنہ اس کا سماع ثابت ہے۔ کیونکہ راوی ثقہ ہے حالانکہ یہ بات سراسر غلط ہے میں اپنے رب کو شاہد بنا کر کہتا ہوں کہ محدثین کرامؒ سے زیادہ نہ کوئی متقی ہے اور نہ محتاط بلکہ ورع احتیاط تثبت ان پر ختم ہے۔ لہٰذا اس طرح نہیں ہوسکتا کہ کوئی مشہور محدث مثلاً امام بخاری، یحییٰ بن معین، یحییٰ القطان، احمد بن حنبل، ابن المدینی، عبدالرحمٰن بن مہدی، ابو حاتم، ابن ابی حاتم، شعبہ وغیرھم کسی راوی کے بارے میں عدم سماع کے قائل ہوں یا ان میں کوئی دوسری علت یا وجہ ضعف بیان کریں تو انہوں نے محض اندازے کا تیر چھوڑا ہو یا رجم بالغیب کیا ہو بلکہ ان کا یہ حکم دلائل پر مبنی ہوتا ہے اور ان دلائل کے مطابق ایسا حکم بالجزم لگاتے ہیں۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک محدث کسی راوی کے بارے میں عدم سماع وغیرہ کو قبول کرے اور دوسرا محدث سماع کا حکم لگائے۔ لیکن سماع کا حکم لگانے والا جو دلیل پیش کرے وہ عدم سماع کے قائل کے دلائل سے زیادہ قوی اور مضبوط ہو۔ یعنی محدثین کرام جو بھی حکم بالجزم لگائیں گے وہ حکم ضرور دلائل سے ہوگا محض اس وجہ سے نہیں کہ اس کو علم نہ تھا۔ باقی دلائل میں کچھ کمزور ہوتے ہیں اور کچھ مضبوط ہوتے ہیں۔ البتہ جس جگہ شک ہوتا ہے یا انہیں سماع وغیرہ کا علم نہیں ہوتا تو اس صورت میں "لا ادری سمع منہ" مجھے معلوم نہیں ہوسکا کہ اس نے فلاں سے روایت سنی یا نہیں۔ یا اس کا سماع ثابت ہے یا نہیں۔ باقی بالجزم حکم اس طرح سے ہوتا ہے کہ "لم یسمع فلان من فلان" فلان من فلان مرسل" فلاں نے فلاں سے سنا نہیں ہے فلاں کی روایت فلاں سے مرسل ہے۔ ہرگز نہیں لگایا ہوگا۔ یہ ان کے ورع اور احتیاط کے سراسر خلاف ہے۔ جیسا کہ امام بخاریؒ نے گھٹنوں سے پہلے ہاتھ رکھنے کی روایت کے بارے میں کلام کرتے ہوئے محمد بن عبداللہ بن الحسن کے نام پر کیا ہے کہ "لا ادری اسمع من ابی الزناد ام لا" (مجھے پتہ نہیں کہ محمد بن عبداللہ نے ابی الزناد سے یہ روایت سنی ہے یا نہیں) اس پر مولانا مبارکپوری لکھتے ہیں کہ امام بخاری کا یہ قول مجھے پتہ نہیں چلا کہ محمد بن عبداللہ نے ابو الزناد سے سنا ہے یا نہیں مضر نہیں ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ مدلس نہیں ہے اور ان کا سماع ابوالزناد سے ممکن ہے۔

مقصد اس مثال کو بیان کرنے کا یہ تھا کہ محدثین کرام کا ورع اور تقوی ایسے تساہل کو ہرگز جائز نہیں سمجھتا کہ جہاں پر انہیں صرف سماع کا تیقین نہ ہو تو وہ وہاں پر یہ حکم لگا دیں کہ "لم یسمع فلان یا فلان عن فلان مرسل" بلکہ ایسی جگہ پر وہ لا ادری وغیرہ کے قسم کے الفاظ کام میں لائے ہیں اور جس جگہ پر انہیں دلائل کے مطابق یقین سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں راوی کا سماع فلاں راوی سے ثابت نہیں ہے۔ صرف اسی

جگہ حتمی حکم لگاتے ہیں کہ فلان لم یسمع من فلان "یعنی فلاں نے فلاں سے نہیں سنا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ محدثین کرام کا کسی روایت یا راوی پر کلام محض ظن وتخمین کا تیر نہیں ہے بلکہ ٹھوس حقائق ودلائل پر مبنی ہوتا ہے۔ ورنہ ہر اس جگہ پر جہاں کسی محدث نے کسی راوی پر حکم لگایا ہے۔ اگر چہ اس کے بر خلاف کسی پر محدث نے کوئی کلام نہ کیا ہوتا ہم کوئی بھی مجادل ومکابر کہہ سکتا ہے کہ ہوسکتا ہے جو محدث کا حکم لگایا ہے وہ محض عدم علم کی وجہ سے ہو اور وہ واقعتاً اس طرح نہ ہو۔ کیونکہ جو بات دلائل پر مبنی نہیں ہے۔ وہ احتمال حالت سے ہر گز بلند نہیں ہوسکتی اور یہ کہنا کہ فلاں محدث نے فلاں راوی کے بارے عدم سماع کا جو حکم لگایا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ اسے معلوم ہی نہیں ہوسکا اور بس۔ یہ بعینہٖ اس طرح کہنے کے مترادف ہے کہ یہ بات محض بغیر دلیل کے کہہ دی ہے؟ "کما لا یخفی" ورنہ دوسری صورت میں اس محدث کے کلام کے مخالف کسی دوسرے محدث نے دوسری کلام کی ہے تو ہمیں دونوں محدثین کے دلائل پر غور کرنا چاہیے اور پھر دلائل کی قوت اور عدم قوت پر فیصلہ اور ترجیح کی بنیاد رکھنی چاہیے اسی طرح سے محدثین کے کلام کو محض رجم بالغیب کہنے سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ باقی یہ اصول روایت کا ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی" وہ صحیح ہے۔ لیکن اس کے مورد کے سمجھنے میں اکثر غلطی ہوجاتی ہے۔ یعنی اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر جگہ جہاں ایک محدث نے کسی بات کی نفی کی ہے اور دوسرے نے اثبات کیا ہے تو وہاں پر اثبات کو مقدم رکھا جائے ورنہ کئی مقامات پر کئی محدث ایک حدیث کو صحیح نہیں کہتے اور کئی ایک حدیث کو صحیح کہتے ہیں تو اس صورت میں چاہیے کہ اس طرح انھیں جو صحیح کہتے ہیں ان کی بات کو ترجیح دی جائے نہ کہ نفی کی بات کو حالانکہ عملاً اس طرح نہیں ہے۔

مثلاً حضور اکرم ﷺ کی قبر کی زیارت کے متعلق جو بھی احادیث آئی ہیں ان کے بارے میں محدثین میں اختلاف ہے بعض کچھ احادیث کی تصحیح کرتے ہیں بعض ان کو غیر صحیح قرار دیتے ہیں مگر عام طور پر محدثین ان کے قول کو ترجیح دیتے ہیں جو ان احادیث کو صحیح نہیں کہتے (اور صحیح بھی یہی بات ہے) حالانکہ اگر اوپر والا حکم ہر جگہ کے لیے تھا تو یہاں پر بھی منفی پر مثبت کو مقدم رکھا جاتا نہ کہ منفی کو۔ اس صورت میں مثبت سے منفی کو مقدم رکھنے والے کہہ سکتے ہیں کہ منفی کے دلائل مثبت سے زیادہ قوی ہیں۔ بہر حال اصول کا مورد وہ جگہیں ہوسکتی ہیں جہاں پر نہ نفی والی طرف محض عدم ہے یعنی نفی کرنے والا صرف اس طرح کہے کہ مجھے اس کی صحت وغیرہ میں شک ہے یا میں اس کی صحت میں متردد ہوں پتہ نہیں کہ صحیح ہے یا نہیں یا اس جگہ پر جہاں منفی اور مثبت کی شہادتیں بالکل مساوی ہوں۔ یعنی مثبت اور منفی کے دلائل اس قدر ہم پلہ ومساوی ہیں کہ دلائل پر نظر ڈالنے سے ہم کسی ایک طرف کو ترجیح نہیں دے سکتے۔ یا اس جگہ پر جہاں پر اثبات اور نفی کے قول تو ہمیں

معلوم نہیں ہیں لیکن ان کے دلائل ہمیں معلوم نہیں ہیں گویا واقعتاً اس نفی کرنے والے اور محدث کے پاس دلائل ہوں لیکن ہمیں اس بارے میں علم نہیں ہوسکتا ہے۔ یا اس جیسی دوسری صورتوں میں بہر حال مثبت کو منفی پر مقدم رکھا جائے گا۔ باقی جس جگہ دونوں اطراف کے دلائل موجود ہوں اور نفی والی طرف دلائل قوی ہوں تو وہاں پر بھی وہی حکم لگایا جائے گا کہ وہاں پر بھی مثبت منفی سے مقدم ہے تو وہ اپنی عقل کے دیوالیہ نکل جانے پر مہر تصدیق ثابت کرنے کے مترادف ہوگا اور اس کی زد اس قدر دورس ہوگی جب کہ خود ہی اس کو اس دعویٰ سے دستبردار ہونا پڑے گا۔ اس ساری سمع خراشی کا ثمر اس طرح سے ظاہر ہوگا کہ کسی جگہ پر اگر کسی راوی کے سماع و وعدم سماع کے متعلق یا حدیث کی صحت وعدم صحت محدثین کرام میں اختلاف ہے تو وہاں پر ہم محض یہ کہہ کر کہ مثبت منفی پر مقدم ہے اپنے فرض سے ہرگز ہرگز سبکدوشی نہیں ہوسکتے بلکہ ہمیں وہاں پر دیکھنا پڑے گا کہ دونوں اطراف مین دلائل (ہمارے علم میں) موجود نہیں اگر منفی کی طرف دلائل نہیں یا دونوں اطراف سے ہمیں دلائل معلوم نہیں ہوسکے تو اس صورت میں بے شک مثبت کو منفی پر مقدم رکھا جائے گا اور اگر دلائل دونوں طرف موجود ہیں لیکن منفی کی طرف کمزور ہیں یا دونوں دلائل قوت میں مساوی ہیں اس قدر کہ ایک طرف بناء پر ترجیح دینا مشکل ہے تو ان صورتوں میں بھی مثبت منفی پر مقدم ہے باقی اس صورت میں جو منفی کے دلائل مثبت سے قوی ہیں یا مثبت بالکل نہیں ہے۔ صرف منفی ہے تو ان صورتوں میں ہر ایک عقلمند یہی فیصلہ کرے گا کہ منفی کو مقدم رکھنا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ رواۃ اور حدیث کی صحت وعدم صحت کے متعلق کلام میں دلائل کو ہی فوقیت (وزن) ہے۔ جیسا کہ جرح وتعدیل میں صرف جارح ہے تو وہ مقدم ہے اور اس کی جرح معمول بہ ہوگی یا اگر جرح اور تعدیل متعارض ہیں تو دونوں دلائل سے یا جرح اور تعدیل سے خالی ہیں تو ظاہر ہے کہ تعدیل مقدم ہوگی کیونکہ جرح مبہم ہے اگر واقعتاً اس کی دلیل ہو لیکن چونکہ ہمیں معلوم نہیں ہوسکی ہے اس وجہ سے تعدیل کو جرح سے مقدم رکھا جائے گا اور جس جگہ جرح سے تعدیل کے دلائل قوی ہوں وہاں پر بھی ظاہر ہے کہ تعدیل مقدم ہے۔ لیکن جہاں پر جرح کے دلائل قوی ہیں مثلاً جرح مفسر یا جارح بہت زیادہ ہوں اور معدل بس ایک دو ہی ہوں اور وہ بھی متساہل تو ان صورتوں میں جرح مقدم ہوگی۔ بہر حال اثبات اور نفی میں بعینہ یہی صورت ہے جہاں پر دونوں اطراف کے دلائل ہوں وہاں پر اگر نفی کے دلائل قوی اور مضبوط ہیں تو لا محالہ ہمیں نفی کو ہی مقدم رکھنا ہوگا اور جہاں پر نفی مثبت نہ ہو وہاں پر نافی کی نفی معمول بہ ہوگی اگر چہ اس کی دلیل ہمیں معلوم نہ ہوسکی ہو کیونکہ اہمال (احتمال) سے اعمال بہتر ہیں۔ جیسا کہ اصول حدیث میں محض جرح مبہم (یعنی جہاں پر دوسرا کوئی قول وغیرہ نہ ہو) کے بارے میں مذکور ہے

یہ بھی حقیقت ذہن نشین کرنے کے قابل ہے کہ کسی راوی پر عدم سماع کا قول صرف اس وجہ سے نہیں کیا جائے گا کہ وہ راوی اس شیخ کے وقت میں پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ بلکہ معاصرت یا ایک وقت میں ہوجانے کے باوجود بھی کئی ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن میں محدثین کرام ان راویوں کے متعلق یہ حکم لگاتے ہیں کہ اس راوی نے فلاں راوی سے تو سنا ہے۔

معاصرت کے باوجود عدم سماع کے کئی اسباب ہوسکتے ہیں مثلاً۔

(۱)...... ایک راوی جو کسی شیخ سے روایت کر رہا ہے وہ اس شیخ کے وقت میں اتنا تو صغیر ہو جو اس وقت تک سماع حدیث کا محتمل ہی نہ ہوسکتا ہو۔

(۲)...... راوی جس شیخ سے روایت کرتا ہے۔ اس شیخ کے بارے میں ثابت ہو چکا ہو کہ وہ اپنے ملک سے باہر نکلا ہی نہیں تھا ایسے بہت سے محدث رجال کی کتب میں ملتے ہیں جن کے متعلق مرقوم ہوتا ہے کہ "لم یر حل" یعنی اس نے اپنے ملک سے باہر رحلت نہیں کی۔ یعنی علم کی طلب میں باہر سفر نہیں کیا اور راوی کے متعلق بھی تحقق ہوچکا ہے کہ وہ بھی اس ملک میں (یعنی اپنے شیخ والے ملک میں) داخل نہیں ہوا ہے یا داخل تو ہوا ہے لیکن اس کے دور سے قبل ہی وہ شیخ وفات پا گیا جیسا کہ کئی (مخضر مین) حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک میں تھے لیکن مدینہ منورہ میں آپ ﷺ کی وفات حسرت آیات کے بعد ہی آئے۔

(۳)...... ایک راوی کسی شیخ کا معاصر تو تھا بلکہ ملاقات بھی ہوئی لیکن کچھ اسباب کے تحت اس محدث (شیخ) نے اس راوی کو حدیث نہ سنائی۔ علم حدیث کے ماہر پر اس کے مثالیں مخفی نہیں ہیں۔

(۴)...... کسی راوی کے متعلق تاریخی مواد سے معلوم ہوچکا ہو کہ اس (راوی) اور اس کے شیخ کے درمیان تلاقی (ملاقات) بالکل نہیں ہوئی بلکہ کئی وجوہات کی بناء پر ملاقات ممکن ہی نہ تھی ایسے کئی دوسرے اسباب ہوسکتے ہیں جو اصول حدیث اور رجال کی کتب کا مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں ہوتے جس وجہ سے محدثین کسی راوی کے بارے میں یہ حکم بالجزم لگاتے ہیں کہ "لم یسمع من فلان یا فلان عن فلان مرسل" گویا کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معاصر تھے اور سماع وعلم سماع کے متعلق اختلاف اس وجہ سے رونما ہوتا ہے کہ ایک محدث کو درج بالا اسباب میں سے کسی سبب کی اطلاع ہوگی اس وجہ سے اس نے عدم سماع کا حکم لگا دیا دوسرے کو پتہ نہ چل سکا اس وجہ سے اس نے اس کی روایت پر نظر ڈالی اور اس کے سماع کا قائل ہوگیا۔ کیونکہ راوی ثقہ ہے اور عدم سماع کی اس کو کوئی دلیل ہی معلوم نہ تھی۔ لہٰذا سماع کا حکم لگا دیا یا نہیں اس سبب کا پتہ بھی چل گیا پھر ان سب سے زیادہ قوی کوئی دلیل دستیاب ہوگئی۔ اس وجہ سے (اس کو) سماع کا قول راجح نظر آیا۔

خلاصہ کلام کہ محدثین کا کلام یا علم چند ٹھوس حقائق پر مبنی تھا۔ نہ کہ محض دھوکہ یا مجرد انتزاعی نظریہ جس کا عملی دنیا سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ یا بالکل کم ہے۔ ان حقائق کی گویا ابوالجوزاء کے بارے میں اس قدر ضرورت نہ تھی تاہم ضمناً یہ گذارشیں پیش کرنی تھیں۔ ناظرین کرام یہ ذہن نشین رکھیں کیونکہ آگے چل کر یہ کام آئیں گی۔ بہر حال حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما والا اثر بھی راوی کے ضعف اور انقطاع کی وجہ سے دلیل لینے سے ساقط ہے۔ ہمارے کرم فرما اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں کہ میں سینے پر ہاتھ باندھنے کا مخالف ہوں اس وجہ سے ان آثار کی اسناد پر کلام کر رہا ہوں۔ کیونکہ یہ آثار اگر صحیح بھی ہوتے تب بھی ان سے جو رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کے دلائل اخذ کیے گئے ہیں وہ قطعاً صحیح نہیں جیسا کہ ان آثار کے متن پر کلام کے موقع پر آ رہا ہے۔ بلکہ اصل مقصد یہ تھا کہ جب یہ اثر سنداً قابل حجت نہ تھے تو ان کو اس طرح سے دلائل میں کیوں پیش کیا گیا۔ جب صحیح احادیث موجود ہوں تو ضعیف کو اصالتاً دلیل کے طور پر پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ابوالجوزاء کے متعلق مزید تحقیق آگے آئے گی۔

اسناد پر کلام کرنے کے بعد یہ گذارش ہے کہ ان آثار سے جو رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے پر دلیل لی گئی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان آثار میں ''نحر'' کا معنیٰ یہ کیا گیا ہے کہ "وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ عند النحر" یعنی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا سینہ پر نماز میں فی صلوٰۃ یا نماز میں کے الفاظ سے رکوع کے بعد والی حالت میں آخری وضع کی دلیل کس طرح سے لی گئی ہے۔ کیونکہ ان الفاظ میں وضع کا محل ہی متعین نہیں ہے۔ بلکہ مطلق ''نماز میں'' کا بیان ہے لیکن نماز میں کسی جگہ پر طرف کوئی تعرض نہیں باقی وضع کا محل دوسری احادیث سے متعین ہوتا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ''فی الصلوۃ" سے چونکہ مطلق نماز کے بارے میں حکم معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس حکم کو کسی محل سے خاص کرنے کے لیے کوئی دوسری دلیل درکار ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ نماز میں ہاتھ باندھنے کے محل یا محلوں کو متعین کرنے کے لیے کوئی دوسری دلیل ہے یا نہیں۔ اگر دوسری دلیل ہے تو اس کے مطابق اس حکم کو اس محل کے ساتھ متعین کیا گیا ہے تو یہ دلیل مستقل طور پر دلیل نہ ہوئی بلکہ اس کے ساتھ دوسری دلیل ملائی جائے گی۔ تب مطلب تام (مکمل) ہوگا۔ یا دیگر الفاظ میں یہ دلیل فی نفسہٖ نا تمام ہے لہٰذا اس کو مستقل اور مستغفی فی ذاتہ دلائل کی لسٹ میں شامل کرنا درست نہیں ہے اور اگر اس کو کسی دوسری دلیل کا محتاج نہ سمجھا تو فقط فی الصلوۃ سے محل یا محلوں کا یقین کرنا نہایت مشکل ہے۔

مسلم شریف میں ایک حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ "فی کل صلوٰۃ قراۃ فما اسمعنا النبی ﷺ اسمعنا کم وما اخفی منا اخفیناہ منکم" الحدیث (ترجمہ) ہر

نماز میں قرأۃ ہے پھر جس نماز میں آپ ﷺ نے ہمیں سنائی یا اونچی آواز سے قرأت کی، اس میں ہم نے تم کو اونچی آواز سے پڑھ کر سنایا اور جس میں آپ ﷺ نے مخفی یا آہستہ قرأت کی ہم نے بھی مخفی یا آہستہ کی یہاں بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بیان کر رہے ہیں کہ ہر نماز میں قرأۃ ضروری ہے۔ مگر اس سے یہ مطلب لینا صحیح نہ ہوگا کہ ساری کی ساری نماز میں یا اس کے اکثر ارکان یا ہیئات میں قراۃ ضروری ہے۔ بلکہ صحابی محض نماز میں قراۃ کا ضروری ہونا بتا رہے ہیں۔ باقی اس کا محل نماز میں کون سا ہے وہ دوسری جگہ سے متعین ہوتا ہے۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں۔

مطلب کہ جب فی الصلوۃ سے نماز کی کوئی خاص جگہ متعین نہیں ہوتی تو اس کو بالآخر رکوع کے بعد والے قیام سے کس طرح لاگو کیا جاتا ہے اور اگر دوسری دلیلوں سے کوئی خود فی نفسہ دلیل نہیں ہے پھر اس کو مستقل دلائل میں ذکر نہ کیا جاتا یہ تھا اعتراض کا خلاصہ اس مشکل کو اس طرح سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ صلوٰۃ کا اطلاق کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے۔ اب جو راوی کہتا ہے کہ نماز میں ہاتھ باندھنے کا حکم ہے تو ہم نے دیکھا کہ ایک رکعت میں رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم ہے اور سجدے میں زمین پر رکھے جائیں گے اور قعدہ میں رانوں پر باقی بچے دو رکن۔ یعنی پہلا قیام اور رکوع کے بعد والا قیام۔ اب وضع یعنی ہاتھ باندھنے کا حکم ان پر لاگو ہوگا۔ اس طرح سے یہ دلیل مستقل طور پر دلیل ہے لیکن اول تو سوال یہ ہے کہ اس طرح کہنا کہ رکوع سجدہ اور قعدہ کی ہیئتیں متعین ہیں۔ لہٰذا باقی دو قیام رہے خود بتا رہا ہے کہ میں دلیل نا تمام ہوں۔ کیونکہ دیگر ارکان کی ہیئت کو دیکھنے کے بغیر یہ تعیین نہیں کیا جاسکتا تھا۔ بلکہ نماز کم از کم ایک رکعت پر اطلاق کرنے کا مطلب صاف ظاہر ہے کہ ساری (مکمل) نماز میں ہاتھ باندھے جائیں لیکن اس حکم سے رکوع سجدہ اور قعدہ کو نکالنے کے لیے اور دیگر کتنے دلائل لائے گئے تب جا کر باقی دو قیام رہے۔

اب خود ہی سوچا جائے کہ یہ فنی نقطہ نگاہ سے مستقل دلیل کس طرح ہوئی یہ تو میرے اعتراض کا جواب نہ رہا بلکہ الٹا اس کو تسلیم کرتا ہوا پھر اگر کوئی پوچھے کہ ناک کتا ہوا ہے تو اپنے ہاتھ کو پیچھے گھما کر پھر ناک پر رکھ کر کہے کہ یہ ناک ہے دوسرا یہ کہ صلوٰۃ سے مراد کم از کم ایک رکعت ہے تو جب ساری رکعت میں یہ حکم نہیں ہے تو ضرور کسی خاص محل سے لاگو (منسلک) ہوگا اور یہ محل خود شارع علیہ السلام کے فعل سے متعین ہو چکا ہے۔ وہ ہے رکوع سے پہلے والا قیام اگر کوئی دوسرا قیام بھی شامل ہوتا تو آپ ﷺ ضرور اپنے فعل سے اس کی شمولیت بھی ظاہر فرماتے ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ بس جب خود دوسری احادیث سے یہ محل متعین ہو گیا تو پھر کسی دوسرے کو کوئی اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اس کو کسی دوسرے محل سے منسلک کرے اور یہ عجیب بات ہے کہ صلوٰۃ کا اطلاق کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے لیکن جو حکم بیان کیا جا رہا ہے وہ مکمل رکعت نہیں ہوئی

پھر اس کے اکثر ارکان ہیئت سے بھی لاگو نہیں۔ کیونکہ ان دو قیاموں کے علاوہ اور بھی کئی ارکان ہیں (۱) رکوع (۲) سجدہ (۳) جلسہ بین السجدتین (۴) سجدہ (۵) پھر جلسہ استراحت قعدۃ التشہد۔ گویا کہ نماز کے سات اہم ارکان میں سے صرف دو کو یہ حکم نصیب ہوا باقی پانچ ارکان اس حکم سے خارج ہو گئے۔ حالانکہ صلوٰۃ سے مراد کم از کم ایک رکعت ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مکمل رکعت نہ بھی ہو تو اس کے اکثر ارکان اس حکم کے تحت آجاتے لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے۔ آخر اس کا مطلب کیا ہے؟

بہر حال صرف "فی الصلوٰۃ" سے ان محلوں کا تعین نہیں ہوسکتا اور اگر کسی دوسری دلیل سے ان دو ارکان کو شامل کیا جائے گا تو میرے اعتراض کا حاصل محصول بھی وہی ہے کہ یہ دلیل تام نہیں ہے۔ اس سے رکوع کے بعد والے قیام کی ہیئت پر دلیل نہیں لی جاسکتی اس کے علاوہ یہ کلیہ کہ صلوٰۃ کا اطلاق کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے وہ بھی صحیح نہیں۔ نیچے مثالیں لکھی جاتی ہیں جن سے بخوبی معلوم ہو جائے گا کہ نماز کے کم از کم ایک رکعت ہونے پر بات کی جاتی ہے وہ کس قدر صحیح ہے (نماز کا اطلاق رکعت کے ایک رکن کے ایک جزء پر بھی ہوتا ہے) حضرت رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین" الحدیث۔ میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان آدھا تقسیم کر دیا ہے۔ اس حدیث میں صرف سورۃ فاتحہ کو صلوٰۃ یا نماز کہا گیا ہے۔ حالانکہ سورت الحمد ساری کی ساری (مکمل) نماز نہیں ہے بلکہ ایک رکن یا ایک بڑے رکن (قیام) کا جزء ہے۔ (۲) سنن کبری بیہقی میں ایک روایت ہے اس کے سب راوی ثقہ ہیں اور اس میں کوئی دوسری علت بھی معلوم نہیں ہوئی۔ اس میں عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ سمعت البراء رضی اللہ عنہ یقول کانت صلوٰۃ رسول اللہ ﷺ ورکوعه واذا رفع راسه من الرکوع وسجود وما بین السجدتین قریبا من السواء" ترجمہ، میں نے حضرت براء رضی اللہ عنہ سے سنا کہ حضرت رسول اکرم ﷺ کی نماز (قیام) اور رکوع سے سر اٹھانا، سجدہ اور دو سجدوں کے درمیان (جلسہ) تقریباً برابر تھے۔

ناظرین کرام:...... ملاحظہ فرمائیں کہ اس حدیث میں صحابی رضی اللہ عنہ حضور اکرم ﷺ کے ابتدا والے قیام کو بھی صلوٰۃ کہہ رہا ہے۔ جیسا کہ یہ بات بالکل واضح ہے اور قیام ساری (مکمل) نماز نہیں ہے۔ بلکہ مکمل نماز کا ایک جزء ہے لہٰذا یہ کلیہ صحیح نہ ہوا۔ مزید براں جو اس طرز استدلال سے مقاصد وجود پذیر ہوئے ہیں وہ یہ ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ "کل صلوٰۃ یقرأ" (وفی روایة، قرأه) فما اسمعنا رسول اللہ ﷺ واسمعنا کم وما اخفیٰ اخفینا منکم فقال رجل ارأیت الخ الحدیث۔ رواہ البخاری وغیرہ" ہر نماز میں قراۃ ہے پھر جس میں آپ ﷺ نے اونچی آواز سے سنائی، ہم

نے بھی اونچی آواز میں سنائی اور جس میں مخفی کی ہم بھی مخفی کریں گے (الحدیث) اور حضرت ابوقتادہ سے روایت ہے کہ "کان رسول اللہ ﷺ یقرأ فی الرکعتین الا ولیین من صلوٰۃ الظهر یطیل فی الاولی ویقصر فی الثانیة ویفعل ذالك فی صلوٰۃ الصبح رواہ البخاری" حضرت رسول اکرم ﷺ ظہر کی نماز میں پہلی دو رکعتوں میں اس طرح قرأت کرتے تھے پہلی رکعت میں لمبی قرأت کرتے تھے اور دوسری رکعت کو قدرے چھوٹا کیا کرتے تھے اور صبح کی نماز میں بھی اسی طرح کیا کرتے تھے۔

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ ہر نماز میں قرات ہے اور نماز کا اطلاق رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے والوں کے نزدیک کم از کم ایک پر ہوسکتا ہے اور رکعت نام ہے اللہ اکبر سے لے کر جلسہ استراحت تک یا قعدۃ تشہد تک اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ شروع والے قیام میں تو قرأت ہے پھر رکوع میں تسبیحات وغیرہ ہیں رکوع سے سیدھے ہونے کے بعد بھی ربنا لك الحمد وغیرہ ہے سجدے میں تسبیحات وغیرہ ہیں سجدے سے سیدھا ہوکر بیٹھنے والے جلسہ میں بھی رب اغفر لی وغیرہ دعائیں ہیں۔ پھر دوسرے سجدے میں بھی تسبیحات وغیرہ ہیں۔ باقی رہا جلسہ استراحت، اس میں کچھ بھی پڑھنا مذکور نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں قرأت کو ضروری کہنا چاہیے پھر چاہے ایک یا دو چھوٹی آیات ہی ہوں کیونکہ ہر نماز میں قرأت ہے تقاضہ یہ ہے کہ اس جلسہ میں کچھ نہ کچھ قرات ہونی چاہیے۔ کیونکہ نماز کم از کم ایک رکعت کو کہا جاتا ہے اور پہلی اور تیسری رکعت کے اعمال سے جلسہ استراحت کو باہر نکالنے کی جرأت کوئی حنفی عالم کرے تو الگ بات، لیکن ایک اہلحدیث ہرگز جرأت نہیں کرسکتا۔

بہر حال جلسہ استراحت رکعت کے اعمال اور اجزا میں سے ہے اور رکعت کے دیگر اجزاء میں تو تسبیحات اور دعائیں وغیرہ ما آید ہیں باقی صرف قیام میں یہ جلسہ رہتا ہے قیام کو تو دیگر احادیث نے متعین کر دیا ہے لیکن جلسہ استراحت کے لیے کچھ بھی مذکور نہیں لہٰذا اس میں قرأت ضرور ہونی چاہیے۔ ایک تو دلیل کا تقاضہ ہے کہ پوری رکعت میں قرأت ہونی چاہیے لیکن چونکہ دیگر حالتوں کا خود حدیث میں بیان آچکا ہے لہٰذا یہ خارج ہوئیں باقی جلسہ استراحت کے اخراج کے لیے کوئی بھی دلیل نہیں ہے لہٰذا اس کو اس حکم میں داخل ہونا چاہیے اگر کہا جائے کہ جلسہ استراحت میں اگر قرأت ہوتی تو آپ ﷺ کبھی اونچی پڑھتے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اس وجہ سے نہ پڑھنے کو جہر لازم نہیں ہے۔ کتنی دعائیں، تسبیحات نماز میں پڑھی جاتی ہیں لیکن یہ اونچی نہیں پڑھی جاتیں اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے کہ جو قرأۃ آپ ﷺ نے مخفی کی وہ ہم بھی آپ سے مخفی کریں گے۔ اس لیے وہ نماز جن میں اسرار کیا جاتا ہے اور نماز کے ہر اس حصہ میں جہاں اسرار کیا جاتا وہ اسی ٹکڑے (حصے) میں داخل رہے گا وہ ہوسکتا ہے کہ اس حصہ نماز میں (جلسہ استراحت)

قرأۃ کا اسرار ہو اور عمومی حکم کے سبب اس میں قرأۃ لازمی ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ اس مسلک کی طرف پہلے کوئی گیا ہے یا نہیں۔ کیونکہ اعتبار دلیل کو ہے نہ کہ رجال کی شخصیت کو۔ فتدبروا

معزز قارئین ملاحظہ فرمائیں کہ یہ طرز استدلال بعینہ وہی ہے جو رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے والے پیش کرتے ہیں یعنی کہا جاتا ہے کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے نماز میں ہاتھ باندھے ہیں اور نماز کا اطلاق کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے اور رکعت کے دیگر ارکان کی حالتیں مقرر ہو چکی ہیں۔ باقی رہتے ہیں دو قیام۔ پہلا رکعت کے آغاز والا اور دوسرا رکوع کے بعد والا لہٰذا ہاتھ باندھنے کا حکم ان پر لاگو ہوگا۔ ورنہ اگر دیگر ارکان کی حالتیں حدیث سے متعین نہ ہوتیں تو ہم کہتے کہ مکمل پوری نماز میں ہاتھ باندھنے ہیں۔ یہ ہے ان کے استدلال کا خلاصہ۔ میں بھی بعینہ وہی دلیل پیش کرتا ہوں یعنی نماز میں قرأت کا حکم ہے نماز کے دیگر اجزا کے متعلق احادیث سے متعین ہو چکا ہے تو ان میں کیا پڑھا جائے۔ باقی رہا پہلا قیام اور جلسہ استراحت ان دونوں میں قرأت ضرور کرنی چاہیے۔ اگر دیگر رکعات کے متعلق احادیث میں وضاحت نہ آتی تو پوری نماز میں قرأۃ ضروری ہو جاتی۔ باقی جلسہ استراحت خفیف ہے تو اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ اس میں تھوڑی قرأت ہونی چاہیے ایک یا دو چھوٹی آیات، اس طرح سے قرأت کی فرضیت ادا ہو جاتی۔ اگر کہیں کہ فرضیت قرأت سورۃ فاتحہ سے متعین ہو چکی ہے اور یہ صورت لامحالہ پہلے قیام سے خاص ہو سکتی ہے۔ جلسہ استراحت میں اس کی گنجائش نہیں ہے تو میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں کہ ہاتھ باندھنے والا عموم بھی دیگر احادیث سے پہلے قیام میں متعین ہو چکا ہے اگر کہا جائے کہ ہاتھ باندھنے کے لیے عام قیام کے لیے حکم وارد ہے اور دونوں (عام وخاص) پر عمل ہو سکتا ہے۔ یعنی خاص احادیث میں کوئی دوسرے قیام کی نفی نہیں ہے لہٰذا عام پر عمل سے دونوں پر عمل ہو جائے گا اور دونوں میں منافات نہ رہے گی تو میں بھی یہ جواب دوں گا کہ سورت فاتحہ والی خاص حدیث اور اس قرأت والی، عام حدیث میں بھی منافات نہیں ہے۔ کیونکہ فاتحہ پہلے قیام سے لازم ہے اور مطلق قرأت دونوں سے (یعنی قیام اور جلسہ استراحت سے) پھر پہلے قیام میں فاتحہ ضرور پڑھی جائے گی اور یہ بھی قرأت ہے اور جلسہ استراحت میں بھی ایک دو آیات کی قرأت کی جائے اس طرح سے مطلق قرأت کے حکم پر بھی عمل ہو جائے گا اور کوئی بھی منافات باقی نہ رہے گی۔ اگر کہا جائے کہ قیام اول جلسہ استراحت کے درمیان میں حائل ہیں تو پہلے قیام اور دوسرے قیام (رکوع کے بعد والا قیام) کے درمیان میں بھی رکوع حائل ہے اور اگر کہا جائے کہ دونوں قیاموں کی حالتیں تقریباً ایک جیسی ہیں اور قیام اور جلسہ استراحت کی ہیئت میں فرق ہے تو اس کے لیے گذارش ہے کہ حالتوں کا اختلاف یہ تقاضہ نہیں کرتا کہ ان مختلف الہیئات ارکان میں ایک جیسی قرأت نہ کی جائے یا وہی دعائیں نہ پڑھی جائیں۔ اسی طرح

ایک جیسی ہیئات میں یہ بھی لازم نہیں کہ خواہ مخواہ ان میں جو پڑھا جائے وہ ایک جیسا پڑھا جائے دیکھیں رکوع اور سجدے میں حالتیں مختلف ہیں لیکن دونوں میں ایک جیسی تسبیحات اور ادعیہ وارد ہیں مثلاً امام بخاری اپنی صحیح میں لکھتے ہیں کہ ''باب الدعاء فی الرکوع'' اس باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث لاتے ہیں جن میں آپ ﷺ کی یہ دعا مذکور ہے سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفرلی پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ''باب التسبیح والدعاء فی السجود'' اس باب میں پھر وہی حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا والی لاتے ہیں اسی طرح احادیث کی دیگر کتب میں آپ سے رکوع وسجود کے لیے یہ تسبیحات منقول ہیں ''سبحان ذی الجبروت والملکوت والکبریاء والعظمة'' یہ بھی آپ ﷺ کے رکوع اور سجود کے لیے وارد ہیں۔

مطلب کہ رکوع وسجود مختلف الہیئات ہیں لیکن ان میں ایک جیسی تسبیحات اور ادعیہ آئی ہیں ادھر پھر دوسرے قیام (وضع کے قائلین کے نزدیک) ہیئات میں متفق ہیں لیکن شروع والے قیام میں قراۃ اور رکوع کے بعد والے قیام میں قرأت آئی نہیں ہے۔ بہر حال بعض نماز کے اجزاء کا مختلف الھیئۃ ہونا اس بات کو لازم نہیں بناتا کہ اس میں قرأت یا دعائیں وغیرہ پڑھنے میں بھی تفاوت رکھا جائے اور اس طرز استدلال کا تقاضہ یہ ہے کہ جلسہ استراحت میں حضور اکرم ﷺ سے کچھ پڑھنا منقول نہیں ہے تو رکوع کے بعد والے قیام کے لیے بھی ہاتھوں کا باندھنا آپ ﷺ سے منقول نہیں ہے وہاں بھی محض عمومات میں سے دلیل ہے اور یہاں بھی عمومات میں سے دلیل لی گئی ہے اور اگر کہا جائے کہ رکوع کے بعد والے قیام کے لیے دوسرے دلائل ہیں تو پھر گھوم گھما کر، تسلیم کرنا پڑے گا کہ صرف ''فی الصلوٰۃ'' کے الفاظ زیر بحث مسئلہ کے لیے مستقل دلیل نہیں ہیں۔ بلکہ دیگر دلائل کے ساتھ ملانے کے بعد، اگر کہا جائے کہ کسی دوسرے نے قرأت کو جلسہ استراحت تک منحصر نہیں کیا ہے تو سمجھا جائے کہ وہ میرے اعتراض کا جواب نہیں ہوگا۔ کیونکہ دلیل کو غلط صرف فنی نقطہ نگاہ سے بنایا جاسکتا ہے۔ نہ کہ محض اس وجہ سے کہ کسی دوسرے نے یہ دلیل پیش نہیں کی۔ یا اس کے لیے کسی دوسرے نے دلیل نہیں دی۔ اگر ''فی الصلوٰۃ'' سے رکوع کے بعد والے قیام میں ہاتھ باندھنے والا طرز استدلال صحیح ہے تو یہ بھی طرز استدلال درست ہے اور اگر یہ درست نہیں تو وہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہیں دونوں ایک آخر کار اس کو درست نہ کہنا اور اس کو درست کہنے کی وجہ تفریق کون سی ہے اس کی وضاحت کی جائے دوسری مثال مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ''ان رسول اللہ ﷺ کان اذا جلس فی الصلوٰة وضع یدیه علی رکبتیه ورفع اصبعه الیمنی التی تلی الابهام فدعا بها ویده الیسری علی رکبته باسطها علیها'' بے شک رسول اکرم

ﷺ جب نماز میں بیٹھتے تو اپنے ہاتھ گھٹنوں پر رکھتے تھے اور دائیں ہاتھ کی وہ انگلی جو انگوٹھے سے ملی ہوئی ہے۔ (شہادت والی انگلی) اس کو اوپر اٹھاتے تھے اور اس سے دعا مانگتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب رسول اکرم ﷺ جب بھی نماز میں بیٹھتے تھے تو ہاتھ گھٹنوں پر ہی رکھتے تھے اور دائیں ہاتھ کی انگلی سے اشارہ کرتے تھے۔

اب ہم نماز کے ارکان اور ہیئات پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ قیام کی حالت میں دونوں قیاموں کے لیے وضع بعد الرکوع کے قائلین کے نزدیک باندھنا ہے۔ رکوع کے لیے ہاتھ مطلقاً گھٹنوں پر رکھتے ہیں اور سجدوں میں بھی مطلقاً زمین پر ہاتھ رکھتے ہیں۔ باقی جو حالتیں بچیں گی ان میں ہاتھ گھٹنوں پر رکھنے پڑیں گے اور شہادت والی انگلی سے اشارہ کرنا ہوگا۔ کیونکہ نماز کے لفظ کا اطلاق کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے۔ اگر دیگر احادیث میں دیگر حالتوں کی صراحت نہ آتی تو سب بیٹھنے والی نماز میں ہاتھ اس طرح سے گھٹنوں پر رکھنے پڑتے لیکن یہ شارع علیہ السلام کے قول وفعل سے باہر نکل گئے۔ باقی جو صورتیں بچیں گی وہ سب اس میں داخل ہوں گی صورتیں یہ ہیں۔ (۱) دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا (۲) جلسہ استراحت (۳) قعدۃ التشہد پہلا اور دوسرا (۴) شروع میں اور رکوع سے سیدھے ہوتے وقت (یعنی جب بیٹھ کر نماز پڑھی جائے) کیونکہ ان دونوں حالتوں پر "اذا جلس فی الصلٰوۃ" جب بھی نماز میں بیٹھتے تھے کا جملہ بالکل صادق آتا ہے کیونکہ یہ بھی بیٹھنا ہے مطلب کہ اس حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ جب بھی بیٹھ کر نماز پڑھی جائے تو ہاتھ ابتدائی حالت پر چھوڑ دے، گھٹنوں پر رکھے جائیں اور رکوع کے بعد بھی سیدھا کھڑے ہو کر چھوڑ دے گھٹنوں پر رکھے جائیں رہا سجدہ تو وہ جلسہ ہی نہیں ہے اور رکوع اس کے لیے تو مخصوص حکم آچکا ہے جو مطلق ہے اور اس صورت میں خصوصاً جب ہم حدیث "اذا قام فی الصلٰوۃ" (جس کو وضع بعد الرکوع کے قائلین صحیح سمجھتے ہیں) کو مدنظر رکھتے ہیں تو تقابل کی صورت میں یہ مطلب خوب واضح ہو جاتا ہے کہ ہاتھوں کے باندھنے کا حکم قیام والی حالت سے منسلک ہے اور گھٹنوں پر ہاتھ چھوڑ کر رکھنا جلسہ والی حالت سے منسلک ہے۔ یا بالفاظ دیگر جب کوئی بھی بیٹھ کر نماز پڑھے تو وہ آغاز سے لے کر ہاتھ چھوڑ دے اور تشہد والی انگلی سے اشارہ کرتا رہے حتی کہ رکوع یا سجدہ میں چلا جائے اگر کہا جائے کہ یہ بیٹھنا چونکہ قیام کے قائم مقام ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی حالت میں ہے تو اس کے لیے میں یہ سوال کرنے کی جرأت کروں گا کہ قیام کس کو کہا جاتا ہے؟ علاوہ ازیں قیاس بھی منصوص مسئلے کے مقابلے میں کیونکہ صحابی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "اذا جلس فی الصلٰوۃ" ہر جلوس والی حالت کو شامل ہونا چاہیے اور یہ الفاظ بعینہٖ اسی طرح ہیں جیسا کہ "اذا قام فی الصلٰوۃ" جن کی آپ تصحیح کرتے ہیں۔

بہر حال آپ کے نزدیک دونوں احادیث نماز کی دونوں حالتوں ( کھڑے ہوکر اور بیٹھ کر نماز پڑھنے ) میں واضح فرق اور علیحدہ حکم بیان کر دیا۔ بتایا جائے کہ بیٹھ کر نماز کی ان حالتوں میں کھڑے ہوکر پڑھی جانے والی نماز کے ساتھ متحد کیوں بنایا گیا ہے کیا ایسی کوئی دوسری حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہو کہ بیٹھ کر نماز بھی بعینہٖ ہر حالت میں اس طرح پڑھو جیسے کھڑے ہوکر پڑھتے ہو؟ کیا ایسی کوئی دوسری حدیث ہے جس میں وارد ہو کہ آپ ﷺ نے بیٹھ کر نماز پڑھی پھر دونوں حالتوں (ابتدا اور رکوع کے بعد) میں ہاتھ باندھے ہوں؟ بڑی بات ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام کو شروع والے قیام جیسا سمجھ کر ہیئتوں اور حکم میں متحد کیا جاتا ہے۔ لیکن ہیئت میں فرق کیا جاتا ہے اور دلیل بالکل ندارد۔ کھڑے اور بیٹھنے کے طریقوں میں مخالفت کے باوجود، کھڑے ہونے کا حکم بیٹھنے سے منسلک کیا جاتا ہے

بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی است

اگر کہا جائے گا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں ہاتھ باندھے جائیں گے اور نماز کے دیگر ارکان کے لیے مخصوص حالتیں ہیں صرف شروع والی حالت اور رکوع سے سیدھے کھڑے ہونے والی حالت رہ جاتی ہے ان میں ہاتھ باندھے جائیں گے اور نماز مطلق یہ اس کو کھڑے ہونے یا بیٹھنے سے مقید نہیں کیا گیا تو اس کے لیے یہ عرض کروں گا کہ جب شارع علیہ السلام سے "اذا جلس فی الصلوٰۃ" کا حکم آ گیا جو (تمہارے نزدیک) "اذا قام فی الصلوٰۃ" کے مقابلے میں ہے اور یہ واضح کر رہا ہے کہ جلوس کا علیحدہ حکم ہے تو لامحالہ یہ "وضع الیدین فی الصلوٰۃ" والے حکم سے نکل گیا اس سوال وجواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر معترض کہے کہ "واذا جلس فی الصلوٰۃ" اور "تضع ایماننا علی شمائلنا فی الصلوٰۃ" آپس میں متعارض ہیں اس وجہ سے ہم وضع والی حدیث سے اس جلوس کو باہر نکالتے ہیں۔ باقی جلوس میں اس کو داخل رکھیں گے

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں اول جمع کرنا ہے اور جمع کی یہ صورت جو معترض پیش کرتے ہیں وہ بے دلیل ہے کیونکہ دونوں عام ہیں لہٰذا اگر "اذا جلس" والے عام کو خاص کرنا چاہتے ہو تو اس کے لیے کون سی خصوصی دلیل ہے؟ اس کے برخلاف اگر وضع والی حدیث کو صرف قیام کی حدیث سے منسلک کیا جائے تو یہ زیادہ قرین عقل بن جائے گی۔ کیونکہ یہ طریقہ جمع کا بے دلیل نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ "اذا قام فی الصلوٰۃ" جس کو آپ صحیح کہتے ہیں وہ بعینہٖ "اذا جلس" کے مقابل ہے اور یہ واضح کر رہا ہے کہ ہاتھ باندھنا قیام سے منسلک ہے اور چھوڑنا بیٹھنے سے منسلک ہے لہٰذا معترض پر لازم ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی حالت میں بالکل ہاتھ چھوڑ کر گھٹنوں پر رکھ کر پڑھے۔ گویا یہ جمع خود شارع علیہ السلام نے بتائی ہے یعنی

آپ ﷺ نے ہی قیام اور جلوس کے ارکان کو جدا کر دیا۔ لہٰذا آپ کے نزدیک جس طرح وضع کا حکم قیام مطلق سے لاگو ہے خواہ پہلا خواہ پچھلا کہ "اذا جلس فی الصلوٰۃ" آپ کو مطلق جلوس کا حکم بتا رہا ہے لہٰذا آپ کے لیے چھوڑنا لازم ہے۔ یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ اگر بیٹھ کر نماز میں ہاتھ نہ باندھے جائیں تو نماز کی ایک وضع یا ہیئت بالکل ہی ختم ہو جائے گی (اور بیٹھ کر پڑھی جانے والی نماز بھی نماز ہی تو ہے) اس لیے کہ کھڑے ہو کر نماز کی جو وضع اور ہیئت تھی وہ بیٹھنے والی نماز میں ختم ہو گئی کیونکہ بیٹھنے اور کھڑے ہونے کی حالتوں کا مختلف ہونا بالکل واضح اور روشن ہے اگر بیٹھا جائے تو بیٹھتے وقت کس ہیئت کو اختیار کیا جائے۔ سو "اذا جلس" خصوصی حکم واضح کر رہا ہے۔ لہٰذا بیٹھتے وقت ہر حالت میں آپ کو ہاتھ چھوڑنے پڑیں گے۔

اگر "جلس فی الصلوٰۃ" کو سجدے کے بعد والے جلسوں سے خاص کریں گے تو اس کے لیے دلیل کا مطالبہ کروں گا۔ اگر کہا جائے گا کہ "فی الصلوٰۃ" کا معنی ہے کہ نماز میں وہاں معلوم ہوا کہ نماز میں کسی مخصوص جگہ کا بیان ہے تو پھر پوری نماز تو پھر ہم شارع علیہ السلام کی نماز کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے آپ دو جلسوں میں یہ ہیئت اختیار کرتے تھے۔ باقی بیٹھ کر پڑھنے والی حالت کے بارے میں کچھ بیان نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کو "جلس فی الصلوٰۃ" سے منسلک کریں گے تو اس کے لیے یہ گذارش ہے کہ اول تخصیص کے لیے کون سی دلیل عمل میں لائی گئی ہے۔ دوسرا یہ کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے میں ہاتھ باندھنے کا ثبوت کہاں سے آیا۔

تیسرا یہ کہ یہ بعینہٖ میری بات کو تسلیم کرتا ہے کہ فی الصلوۃ سے خواہ مخواہ یہ مطلب نہیں نکلتا کہ اس کو ہر رکن اور جزء سے منسلک کیا جائے بلکہ جہاں کہیں مفصل روایت میں اس کا بیان ہوا ہو تو اس سے منسلک کیا جائے اور میری ساری یہ مغز ماری اس لیے تھی کہ "فی الصلوٰۃ" کو مستقل دلیل نہ بنایا جائے۔

قارئین کرام! یہ ذہن نشین رکھیں کہ بیٹھ کر پڑھی جانے والی نماز میں ہاتھ باندھنے کے بارے میں یہ میرا مستقل اعتراض ہے اس کا جواب دو صورتوں میں ممکن ہوگا۔ یا اس طرز استدلال سے بالکل دستبرداری۔ یا کوئی ایسی خاص دلیل واضح پیش کی جائے جس سے معلوم ہو کر بیٹھ کر پڑھے جانے والی نماز میں ہاتھ باندھنے ہیں۔ والا فلا

خلاصہ کلام کہ اس طرز استدلال کی زد اس قدر دور رس ہوگی کہ جس سے نماز کی ساری ہیئت بجائے سنورنے کے بگڑ جائے گی۔

یہ تو میں نے دو مثالیں پیش کی ہیں۔ اگر انہی کے نہج اور انہیں کے طرز استدلال کا ہو بہو نقل ہے۔ لیکن کتب احادیث کی اچھی طرح ورق گردانی کی جائے تو شاید کئی اور بھی مثالیں مل جائیں۔ جن میں کوئی اسی طرز استدلال کو سند بنا کر اس میں بہت سی خرابیاں پیدا کر دے اصل حقیقت صرف یہ ہے کہ "نماز میں

قرأت'' نماز میں بیٹھنا'' یا نماز میں ہاتھ باندھنا'' وغیرہ مثالوں سے فقط اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام فی الجملہ نماز میں ہیں۔ قرأت بھی ہے بیٹھنے کی ہیئت بھی ہے ہاتھ بھی باندھنے ہیں۔ باقی کئی جگہوں پر اس طرف ایسی احادیث کا کوئی بھی تعارض نہیں ہے۔ یہ پھر دوسری احادیث سے جن میں تفصیل سے بیان ہوا ہے وہاں معلوم ہوگا پھر جب ایک عمل یا رکن کسی حکم یا ہیئت سے متعین ہوا تو پس ہمیں زیادہ دوسری طرف اس حکم کو منجر نہیں کرنا البتہ اگر صرف بیان ہو کہ یہ حکم نماز سے منسلک ہے اور کسی بھی حدیث میں اسی کا محل متعین نہیں کیا گیا تو پھر اس حکم کو پوری نماز سے منسلک (لاگو) رکھنا چاہیے۔

میرا یہ مطلب نہیں کہ صلوٰۃ کا اطلاق رکعت پر نہیں ہوتا بلکہ رکعت پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور رکعت کے ایک جزء پر بھی یہ نہیں کہ اس عمل اور موقع پر قرائن ودلائل سے معلوم کیا جاسکے گا کہ یہاں پر پوری رکعت مراد ہے یا یہاں صرف ایک جزء، مقصد یہ تھا کہ یہ کلیہ صحیح نہیں ہے کہ ہر جگہ اس سے مراد رکعت ہی ہوگی کیونکہ اس سے جو مفاسد وجود پذیر ہوتے ہیں ان کی ادنی سی جھلک ہم گزشتہ صفحات پر دکھا چکے ہیں لہٰذا ہاتھ باندھنے والی حدیث (جس میں صرف ''فی الصلوۃ'' ہے) کے متعلق بھی چونکہ تسلی ہے کہ اس سے پوری نماز مراد نہیں ہے کیونکہ اکثر ارکان باہر ہیں باقی جو بچتے ہیں ان میں سے بھی ایک متعین ہو چکا ہے دوسری احادیث سے معلوم ہوا کہ جس حدیث میں مطلق فی الصلوۃ کہا گیا ہے اس سے بھی مراد وہ حالت ہے جس کا بیان دوسری جگہ مفصل آچکا ہے۔ کیونکہ پوری رکعت ہوتی تو بہت زیادہ ارکان باہر نہ ہوتے اور اس طرف شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے عمل کا تعین بھی ہو چکا ہے پھر بس اس طرح نہیں کہا جا سکتا کہ یہ طرز استدلال ہر جگہ کارگر نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعینہٖ اس طرح کہنا ہے کہ یہ طرز استدلال ہی غلط ہے کیونکہ ''دلیل'' اور طرز استدلال جدا جدا چیزیں ہیں کوئی دلیل ایک جگہ کام آتی ہے تو دوسری جگہ کام نہیں آتی لیکن طرز استدلال ہر جگہ جہاں بھی چسپاں ہو سکے کام آئے گا پھر اگر کسی جگہ جہاں پر چسپاں ہو سکتا ہے کہا جائے کہ یہ درست نہیں ہے تو اس کے لیے کوئی برہان پیش کریں ورنہ تو یہ خود اس طرز استدلال کے فاسد ہونے کا اعلان کرنا ہوگا۔

حاصل کلام کہ اس قسم کے آثار یا احادیث کو کسی مسئلہ کے لیے مستقل طور پر دلیل بنا کر لانا صحیح نہیں ہے اس سلسلہ میں مزید یہ عرض کیا جاتا ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ سب محدثین جنہوں نے بھی لکھا ہے انہوں نے مطلقاً کھڑے ہونے کی حالت میں ہاتھ باندھنے کے متعلق لکھا ہے۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سب محدثین نے ہاتھ باندھنے کو مطلق قیام سے منسلک کیا ہے یا بالفاظ دیگر محدثین کے خیال کے مطابق دونوں قیام اس حکم میں داخل ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اس مضمون پر لیبل لگایا جاتا ہے کہ ''محدثین سے ثبوت'' لیکن دعویٰ محل نظر ہے کیونکہ سب محدثین خصوصاً صحاح ستہ کے مصنفین ہاتھ باندھنے والی حدیث کو شروع

قیام والی حالت کے باب میں لائے ہیں کسی نے بھی اس کو رکوع کے بعد والے قیام کے لیے بطور دلیل ذکر نہیں کیا۔

میں دوسروں کو چھوڑ کر صرف امام بخاریؒ اور امام نسائی کی مثالیں پیش کرتا ہوں۔ کیونکہ یہ حضرات زیادہ تر ایک ایک مسئلہ کے لیے وہی حدیث کئی دفعہ بار بار لاتے ہیں۔ امام المحدثین بخاری رحمہ اللہ ہاتھ باندھنے والی حدیث جوان کے نزدیک ''تصحیح'' کے معیار پر پوری اتری وہ شروع والے قیام کی حالت کے لیے لائے ہیں یہی سبب ہے اس کے بعد قرأۃ آمین وغیرہ کا بیان ہے بعد میں رکوع کا بیان ہے پھر سیدھے کھڑے ہونے کا بیان ہے لیکن سیدھے کھڑے ہونے کے بعد والی حالت میں اسی حدیث کو اشارۃً خواہ صراحتاً بھی ذکر نہیں کیا یہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کہ ان قیاموں کے حکم وہی ہیں اس وجہ سے عام الفاظ والی حدیث ذکر کر کے، دونوں قیاموں کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ لہٰذا دہرانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ رکوع وسجدہ میں دعاء پڑھنے کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ ایک ہی حدیث لائے ہیں پھر جب رکوع کے باب میں یہ حدیث لائے اور اس میں یہ الفاظ تھے کہ ''یقول فی رکوعه وسجوده الخ'' جس سے رکوع وسجدہ دونوں کے متعلق ایک ہی دعاء معلوم ہوتی ہے تو پھر اس کو دوبارہ سجدے کے باب میں دہرانے کی کیا ضرورت تھی؟

اگر کہا جائے کہ امام بخاری نے رکوع میں دعا کا پڑھنا ثابت کرنا تھا اس وجہ سے باب میں لکھا کہ ''باب الدعاء فی الرکوع'' کیونکہ رکوع میں دعا پڑھنے میں اختلاف تھا۔ باقی چونکہ سجدے میں اختلاف نہ تھا اس وجہ سے وہاں پر باب اس طرح سے رکھا کہ ''باب التسبیح والدعاء فی السجود'' اس وجہ سے وہاں پر پھر باب باندھ کر ''باب التسبیح والدعاء فی السجود'' اسی وجہ سے دوبارہ دہرا کر لائے۔ یہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ یہ مقصد اس طرح بھی پورا ہوسکتا تھا کہ امام محدثین باب اس طرح باندھتے ''باب الدعاء فی الرکوع والتسبیح والدعاء فی السجود'' ظاہر ہے کہ اس طرح سے اختصار بھی ہوتا اور دوبارہ دہرانے کی ضرورت بھی پیش نہ آتی اور یہ مقصد بھی بوجہ اتم پورا ہوجاتا۔ لیکن نہیں! امام محدثین کا طرز استدلال زیادہ تر آپ کی کتاب میں یہ ہے کہ ہر مسئلہ کے لیے الگ دلیل لائے ہیں پھر خواہ دوسری حدیث سے یا اسی حدیث سے جو گذر چکی ہے اس وجہ سے آپ کی صحیح میں بہت سی مکررات احادیث ہیں لہٰذا اگر امام محدثین ہاتھ باندھنے والی حدیث کو دونوں قیاموں کے لیے عام سمجھتے تھے تو رکوع کے بعد والی حالت میں اس حدیث کو کیوں نہ دہرایا۔

اسی طرح امام نسائی بھی ''اذاقام فی الصلوٰة الخ'' والی حدیث شروع کے قیام کے وقت کے لیے لائے ہیں پھر اس کے بعد دیگر احوال لاتے ہیں مثلاً قرأۃ، تامین، پھر رکوع وغیرہ علی هذا القیاس'' لیکن اس

میں بھی رکوع سے سیدھے کھڑے ہونے والے قیام کی حالت میں اس حدیث کو نہیں لائے حالانکہ رفع الیدین کے لیے بھی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کو

(۱) آغازِ نماز شروع کرتے وقت (۲) رکوع کرتے وقت اور

(۳) رکوع سے سیدھے کھڑے ہوتے وقت تینوں جگہ پر دہرا کر لائے ہیں۔ کیا یہ مقصد ایک ہی باب میں ان تینوں جگہوں کے ذکر کرنے سے پورا نہیں ہوسکتا تھا جو بار بار دہرا کر تین ابواب میں اسی ایک حدیث کو ذکر کیا اور اسی طرح دیگر مسائل میں بھی آپ کا طرزِ عمل ایسا ہی ہے دیکھیے نسائی شریف۔ مگر افسوس امام نسائی رحمہ اللہ ہاتھ باندھنے والی حدیث کو رکوع کے بعد سیدھے کھڑے ہونے والی حالت کے باب میں دہرا کر لانے سے عاجز (یعنی تھک گئے) تھے اور اس کے متعلق صرف شروع میں پہلے قیام کے باب میں ذکر کیا اور دوسرے قیام کی طرف عمومات میں سے اشارہ کر دیا۔ یا للعجب!

میں بالکل یقین سے کہتا ہوں کہ ان محدثین کرام کی ابواب کی وضع و ترتیب بہا نگ دہل پکار رہی ہے کہ یا تو انھوں نے قیام (رکوع کے بعد والے قیام) کو ہاتھ باندھنے والی حدیث کے حکم میں شامل نہیں سمجھا ہے یا کم از کم ان کے ذہن میں یہ بات نہیں گذری ہے یعنی انہیں یہ خیال نہیں آیا کہ عمومات کے مطابق یہ قیام ثانی بھی اسی حکم میں داخل ہے باقی یوں کہنا کہ وہ اس حکم کو عام سمجھتے ہیں یہ قطعاً غلط ہے یہ (کم از کم میرے ناقص فہم میں) اس سے بری الذمہ ہیں باقی رکوع کے بعد والی ہیئت کا ذکر نہ کرنا یا اس کے متعلق کوئی دلیل پیش نہ کرنا اس کا مطلب صرف یہ ہوسکتا ہے کہ انہیں اس کے بارے میں کوئی شافی یا واضح دلیل نظر نہیں آئی اور یہ تو ان کے نہایت اعلیٰ درجے کا اتقاء اور ورع تھا کہ وہ اس قدر احتیاط سے کام لیتے تھے اور جس بات میں حضرت رسول اللہ ﷺ سے کوئی واضح دلیل نظر نہیں آتی اس کی طرف قطعی طور پر نسبت کرنے سے کلی طور پر احتراز کرتے تھے ان کا ذہن قطعی طور ہمارے جیسے مکدر ذہن جیسا نہ تھا کہ جب تک بال کی کھال نہیں اتار لیتے تھے تب تک انہیں آرام نہیں آتا تھا۔ محدثین کرام کی ایسی احتیاط کی بے شمار مثالیں ہیں۔

**حاصل کلام:** ...... وضع بعد الرکوع کے قائلین کا اپنے خیال کے مطابق محدثین کرام کے صنیع پر مزعومہ ""محدثین سے ثبوت" کا لیبل لگایا ہے وہ کسی بھی طور پر صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ "واللہ اعلم وعلمہ احکم" اس بحث کو ختم کرنے سے قبل مزید عرض کیا جاتا ہے کہ نظر غائر کا تقاضہ ہے کہ وانحر کا معنی قربانی ہونا چاہیے۔ اس کی دلیل کیا ہے؟ اس کے متعلق یہ گذارش کی جاتی ہے کہ یہ اثر صحابہ کا جس سے وانحر کا معنی سینے پر ہاتھ باندھنا نماز میں معلوم ہوتا ہے وہ سب ضعیف ہیں اور نا قابل اعتبار ہیں تو پھر

دوسرا معنی کرنے کے لیے ہمارے پاس کافی گنجائش ہے کیونکہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ان تفسیرات سے جو صحیح سند سے ثابت ہوں اور حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل سے مخالف نہ ہوں ان سے زیادہ باہر جانے کی کوشش ناپسند کرتا ہوں۔ نحر کی معنی قربانی کرنے کو راجح قرار دینے کے لیے درج ذیل وجوہات ہیں۔

(۱)......نحر کی معنی اگر چہ لغت کی کتب میں سینے پر ہاتھ باندھنا بھی آیا ہے لیکن اس سے زیادہ اعرف اور اشہر قربانی کرنے والا معنی ہے اور لغوی محاورات میں بھی یہی زیادہ مروج ہے یہی سبب ہے جو اب تک کوئی بھی صحیح حدیث دستیاب نہ ہوسکی ہے جس میں نحر وفعل کی حالت میں پہلا معنی (وضع الیدین علی الصدر) میں استعمال کیا گیا ہو۔ اس کے مقابلے میں قربانی کرنے والا معنی میں یہ لفظ احادیث میں کافی شائع وذائع ہیں۔ قرآن کریم کے کسی لفظ کا بہتر معنی بھی وہ ہوگا جو زیادہ اعرف و اشہر اور اہل لسان کے نزدیک مروج ہو۔

(۲)......اسی سورت پاک کے آغاز میں اللہ تبارک وتعالیٰ ایک بڑی نعمت کا ذکر فرماتے ہیں۔

فرمان باری تعالیٰ ہے کہ ﴿إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ﴾ ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوثر عطا فرمائی ہے کوثر کا معنی قرآن کریم میں حوض کوثر یا خیر کثیر کما فسرہ "ترجمان القرآن ابن عباس کما فی البخاری کے معنی بھی لیے جائیں تب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ایک بڑی نعت کا ذکر کر رہے ہیں اور کسی عظیم الشان نعمت کے بیان کرنے کے بعد جو حکم مرتب کیا جائے تو اس کی حکمت دوسری حکمتوں کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اس حکم کی تعمیل کے ساتھ اس نعمت کا شکر ادا کیا جائے۔

اس صورت میں بھی اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک نعمت کا ذکر فرمایا ہے بعد میں فرمایا کہ ﴿فصل لربك وانحر﴾ پھر نماز پڑھ اور نحر کر اس سے یہ مطلب نکلا کہ اس بڑی نعمت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی شکر گزاری خدائی حکم کی تعمیل سے کی جائے اور جو حکم کیا گیا اس میں عبادت کا حکم ہے۔ عبادت دو قسموں کی ہوتی ہے جسمانی اور مالی۔ قران کریم میں جگہ جگہ جسمانی اور مالی عبادت کو جمع کیا گیا ہے۔ لہٰذا "نحر" کا معنی قربانی کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ اس عظیم الشان نعمت کے شکرانے میں آپ جسمانی اور مالی عباوت کریں۔ لیکن اگر "وانحر" کا معنی سینے پر ہاتھ باندھنا کیا جائے تو صرف ایک عبادت کا بیان ہوگا اور مالی عبادت کا بیان نہ ہوگا اور نعمت کی عظمت تو اس کی متقاضی ہے کہ دونوں عبادتیں بیان ہوجائیں۔

سورہ حج کے آخر میں بھی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر اسلام کی نعمت جتلائی پھر فرمایا کہ ﴿فاقیموا الصلٰوۃ واتوا الزکٰوۃ.....الایۃ﴾ جب ایسی بڑی نعت تم پر کی گئی ہے تو پھر نماز قائم کرو اور زکٰوۃ دو۔ یہاں بھی اس نعت کی فکر گزاری کے طور پر نماز اور زکٰوۃ کا ذکر کیا گیا ہے جس سے ایک جسمانی اور دوسری مالی

عبادت ہے۔ اگر کہا جائے کہ سینے پر ہاتھ باندھنے سے زیادہ تعظیم ہوتی ہے لہٰذا یہ حکم سمجھا یا گیا ہے کہ اس نعمت کی شکر گزاری میں نماز ادا کی جائے اور اس میں مزید تعظیم کا اظہار کیا جائے تو اس کے لیے یہ عرض ہے کہ بلا شک ہاتھ باندھنا تعظیم کا اظہار ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ سب سے زیادہ اس میں ہی تعظیم ہے۔ کیونکہ اول تو نماز پوری کی پوری نہایت بڑی تعظیم کا اظہار ہے اور اپنی عاجزی وانکساری کا اقرار ہے دوسرا کہ سجدے والی حالت ہاتھ باندھنے سے بھی زیادہ تعظیم پر دال ہے اور یہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ سجدے کی حالت میں انسان اپنا سر (ماتھا) زمین پر رکھ دے۔ اس سے بڑی اور زیادہ تعظیم جوارح سے شاید ممکن نہ ہو اور اس میں اپنی نہایت انکساری اور تواضع کو پیش کیا جاتا ہے اگر پھر محض تعظیم مقصود تھی تو سینے پر ہاتھ باندھنے کی جگہ پر ''واسجد'' اور سجدہ کر کہا جاتا۔

مزید برآں ''فصل'' کہنے سے ساری نماز آ گئی خدا کا حکم فرماتا ہے کہ نماز پڑھ، اس کا مطلب اس کے سوا (علاوہ) دوسرا کوئی نہیں ہوسکتا یا شرعی نماز پڑھ، یعنی جس کو خود شارع علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے معلوم کر کے نماز کہا ہے۔ بہر حال فصل کہنے سے نماز کا سارا نقشہ (طریقہ) من وعن آ گیا۔ آگے دوسرا حکم ضرور کسی دوسری بات کے لیے ہونا چاہیے جو پہلی قسم سے مناسبت رکھتا ہو۔ چونکہ پہلے عبادت جسمانی کا حکم ہوا تو دوسرا حکم پھر مالی عبادت کا ہونا چاہیے سب شرعی حقائق اپنے اندر ٹھوس معنوی حقائق رکھتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ حج کے کئی مقامات میں اعمال لانے کے بجائے جگہوں پر شعائر کہا گیا ہے ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ﴾ شعائر شعیرہ کی جمع ہے اور شعیرہ اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی معنوی اور روحانی حقیقت کو محسوس کرانے اور یاد دہانی کے لیے مقرر کی گئی ہو۔ اس حقیقت کو اگر آپ صفا مروہ میں سفر کے دوران، قربانی، رمی الجمار وغیرہ پر منطبق کر کے دیکھیں گے تو آپ کو اس کی صداقت معلوم ہوگی۔

نماز بے شمار معنوی حقائق کا مظہر ہے ان کی بڑی حقیقت ہے اللہ تعالیٰ ہر امر کا امتثال، گویا نمازی دوسری باتوں کے ساتھ یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے ہر امر کی امتثال کے لیے دل وجان سے تیار ہوں اور قربانی نفس کشی یا اپنی ہر خواہش نفسانی کو ختم کرنے کا مظہر ہے اگر ذی الحج کی دس تاریخ کو جو قربانی کی جاتی ہے اس کی معنوی حقیقت پر ہمارے دوست رسائی حاصل کر چکے ہیں تو انہیں میری بات عجیب نہ لگے گی۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے کہ: ﴿لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ﴾ (فتاملو فيه حق التامل) گویا قربانی کرنے والا یہ اقرار کر رہا ہے کہ میں ہر وہ چیز قربان کردوں گا جو مجھے اللہ تعالیٰ کے تقرب سے روکتی ہو۔ یا بالفاظ دیگر میں اللہ تعالیٰ کی نواہی سے اجتناب کروں گا یا تقویٰ اختیار کروں گا۔

اب اگر ''وانحر'' کا معنی قربانی کر لیا جائے تو وہاں گویا اللہ تبارک وتعالیٰ ہمیں اپنے ارشاد مبارک سے سمجھاتے ہیں کہ مذکورہ نعمت کے شکرانے میں آپ کو اللہ عزوجل کے تمام اوامر کا امتثال بھی کرنا ہے اور اس کی نواہی سے اپنے آپ کو بچانا ہے حتی کہ جو چیز اس راہ میں رکاوٹ بنے اس کو ذبح کر دینا ہے اور اس میں یہ اشارہ ہو گیا کہ تمہیں ساری زندگی اللہ تعالیٰ کے لیے بنانی (گذارنی) ہے۔ نہ کہ دوسروں کے لیے۔ لیکن اگر ''وانحر'' کا معنی سینے پر ہاتھ باندھنا کیا جائے گا تو اس سے ایک پہلو سامنے آتا ہے یعنی امتثال اوامر، باقی دوسرا پہلو یعنی اجتناب عن النواھی یا تقوی رہ جاتا ہے۔

قرآن کریم میں کئی مقامات پر امتثال اوامر اجتناب النواہی کو اکٹھا لایا گیا ہے مطلب کہ چند وجوہات ہیں جن کی وجہ سے میرے نزدیک ''نحر'' کا معنی ''قربانی کر'' راجح ہے یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ یہ معنی یعنی سینے پر ہاتھ باندھنا غلط ہے کیونکہ جب نعمت میں یہ معنی آیا ہوا ہے تو پھر یہی معنی لیا جائے گا تو اس میں کونسی قباحت ہے؟ لیکن کسی لفظ کے چند معانی لغت کی کتب میں وارد ہیں تو ان میں سے کسی ایک کو بعض وجوہات کے تحت ترجیح دینا ہر کسی کا حق ہے۔

دل اپنا اپنا پسند اپنی اپنی

البتہ اگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے صحیح سند سے یہ تفسیر ثابت ہوتا تو اس کو راجح قرار دیا جاتا۔ لیکن ہم گذشتہ صفحات پر لکھ چکے ہیں کہ ان آثار کی اسناد صحیح نہیں ہیں۔ اس وجہ سے نعمت کے اعتبار سے کسی ایک طرف کو لینے کے لیے کافی میدان موجود ہیں۔ یہ محض ضمنی بات ہے۔

پہلی دلیل پر کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ دلیل میں جو آثار پیش کیے گئے ہیں وہ

(۱)...... سنداً ضعیف اور نا قابل حجت ہیں

(۲)...... متن کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ ان میں ''فی الصلوٰۃ'' کے الفاظ ہیں نماز میں ہاتھ باندھنا ان الفاظ سے ہاتھ باندھنے کے محل کا تعین نہیں ہوتا۔

(۳)...... یہ کلیہ بھی صحیح نہیں کہ صلوٰۃ کا اطلاق ایک ہی رکعت پر ہوتا ہے۔

(۴)...... اگر اس کلیہ کو درست کہا جائے گا اور اس طرز استدلال کو عمل میں لایا جائے گا تو اس سے کئی مقاصد وجود پذیر ہوں گے۔

(۵)...... ان احادیث یا ایسی دیگر احادیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ فی الجملہ نماز میں ہاتھ باندھنے ہیں کہاں پر یہ دوسری احادیث سے معلوم ہوگا۔

(۶)...... محدثین خصوصاً صحاح ستہ کے مصنفین ایسی احادیث کو دونوں قیاموں کے لیے دلیل کے طور

پر نہیں لائے بلکہ انہوں نے دوسرے قیام (رکوع کے بعد والے قیام) کو اس حکم میں شامل ہی نہیں سمجھا جیسا کہ ان کی حدیث کی کتب میں ابواب کی وضع و ترتیب خود اس پر شاہد ہے۔

(۷)......بعض وجوہات کے سبب ''وانحر'' کا معنی قربانی، زیادہ قرین قیاس اور راجح ہے واللہ اعلم بالصواب۔ پہلی دلیل پر کلام ختم ہوا

## قبض الیدین والوں کی دوسری دلیل کا جائزہ:

دوسری دلیل طبرانی سے ایک مرفوع حدیث کی صورت میں نقل کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ صاحب مجمع الزوائد کا کہنا ہے کہ اس کے راوی صحیح ہیں۔

دلیل (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال سمعت النبی ﷺ انا معشر الانبیاء امرنا بتعجیل فطرنا وتاخیر سحورنا وان نضع ایماننا علی شمائلنا فی الصلوٰۃ'' حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے حضرت رسول اکرم ﷺ کو فرماتے سنا کہ ہم انبیاء کی جماعت کو اللہ کی طرف سے تین کاموں کا حکم ملا ہے

(۱)......روزہ افطار کرنے میں جلدی کریں۔

(۲)......سحری کھانے میں دیر کریں۔

(۳)......نماز میں اپنا دایاں ہاتھ بائیں پر رکھیں۔ یہ روایت طبرانی کی مجمع الزوائد سے نقل کی گئی ہے۔ صاحب مجمع الزوائد کہتے ہیں کہ اس روایت کے رجال صحیح ہیں۔ اس لیے عرض کی جاتی ہے کہ کسی حدیث کے رجال کا ثقہ ہونا خود اس کی صحت کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ رجال کے ثقہ ہونے کے علاوہ کئی دوسری علتیں ہوتی ہیں جن کی وجہ سے حدیث صحت کے درجے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

مثلاً: (۱)......سند میں کوئی مدلس راوی ہو اس نے سماع کی تصریح نہ کی ہو۔

(۲)......کوئی مختلط راوی ہو اور اس سے آخذ وہ ہو جو اختلاط کے بعد اس سے روایت کرے۔

(۳)......راوی جس شیخ سے روایت کرے اس سے اس کا سماع ثابت نہ ہو۔

(۴)......کوئی راوی ثقہ ہو لیکن کسی خاص راوی میں ثقہ نہ ہو اور سند میں وہی مذکور ہو۔

ایسی دوسری بھی کئی وجوہات ہیں جن کی وجہ سے کوئی راوی اس طرح سے کہے کہ اس سند کے سب راوی ثقہ ہیں یا اس کے سب راوی صحیح ہیں تو اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ یہ سند واقعتاً صحیح ہے۔ میرا مقصد اس سے صرف یہ ہے کہ اس روایت کی تصحیح کے لیے صرف ہیثمی کا یہ کہنا "رجاله رجال الصحیح" کافی سمجھنا درست نہیں ہے ورنہ دیگر شواہد و متابعات کو مدنظر رکھ کر اس حدیث کو میں صحیح سمجھتا ہوں۔ لیکن اصل

اعتراض کے جواب میں ایک تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہیثمی کی روایات میں جو علتیں ہوتی ہیں وہ واضح کرتا ہے۔ چونکہ اس روایت کے بارے میں انہوں نے صرف رجاله رجال الصحيح کہا ہے اور دوسری کوئی علت بیان نہیں کی ہے لہٰذا بعینہٖ یہ سند صحیح ہے لیکن ہیثمی کے جس رد یے کو اکثر قرار دیا گیا ہے وہ محلی نظر ہے میرا ذاتی مشاہدہ ہے کہ ہیثمی ایک نہیں بلکہ کئی جگہوں پر محض رواۃ ثقاہت یا عدم ثقاہت کے متعلق لکھتا ہے۔ باقی دوسری علتیں بیان ہی نہیں کرتا اگر کسی کو اعتماد نہ ہو تو آ کر میرے پاس الزوائد کا اچھی طرح مطالعہ کرے پھر جن کتب کا حوالہ دیتا ہے ان کو بھی دیکھے تو میری بات کی تصدیق کرنے پر مجبور ہو جائے گا یہاں صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) ہیثمی مجمع الزوائد میں بزار اور طبرانی کی ایک روایت نقل کرتے ہیں عن شداد بن شرحبيل قال ما نسيت فلم انس الى رايت رسول الله ﷺ قائما يده اليمنى على يده اليسرى قابضاً عليها يعنى فى الصلوٰة" شداد بن شرحبیل سے روایت ہے کہ میں نے حضرت رسول اکرم ﷺ کو دیکھا کہ نماز میں دایاں ہاتھ بائیں پر رکھ کر کھڑے تھے۔ آگے چل کر ہیثمی کہتے ہیں کہ "فيه عباس بن يونس ولم اجد من"

ترجمہ: یعنی اس کی سند میں عباس بن یونس ہے اور مجھے معلوم نہیں ہے کہ اس کا ترجمہ کون لایا ہے اس سے زیادہ اس روایت میں کوئی کلام نہیں کیا۔ حالانکہ اس سند میں بقیہ ہے اور وہ مدلس ہے اور اس کی تدلیس شرالتدلیس ہے۔ اس سند میں سماع کی تصریح نہیں کرتے دیکھیے مسند بزار۔

(۲) عن ابراهيم بن الصائغ قال سألت مطر الوراق فقلت أتقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وتتعوذ من الشيطان الرجيم فى كل ركعة وفى كل سورة تفتتحا فقال اخبر نى قتادة عن محمد بن سيرين عن عمران بن حصين وسمرة بن جندب الخ ابراهیم بن الصائغ کہتے ہیں کہ میں نے مطر الوراق سے پوچھا کہ تم ہر ایک رکعت میں اور ہر سورت کے آغاز میں بسم الله الرحمن الرحيم اور اعوذ بالله من الشيطٰن الرجيم پڑھتے ہو تو (جواب میں) کہا کہ مجھے خبر دی قتادہ نے محمد بن سیرین سے انہوں نے عمران بن حصین اور سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ سے الخ ہیثمی کہتے ہیں کہ رواه الطبرانى فى الكبير وفيه ريحان ابو غسان ولم اعرفه وبقية رجاله ثقات۔ یہ روایت طبرانی کبیر میں لاتے ہیں اور اس کی سند میں ریحان ابوغسان ہے جو مجھے معلوم نہیں ہے کہ وہ کون ہے۔ باقی سب راوی ثقہ ہیں۔ اس مثال میں بھی معزز قارئیں دیکھیں کہ ہیثمی نے صرف رجال کی ثقاہت وعدم ثقاہت کے متعلق کلام کی ہے اور کسی بھی علت کی طرف تعرض نہیں کیا اگر چہ اس میں

قتادہ ہے جو کہ مدلس ہے اور یہاں پر عن سے روایت کرتا ہے۔ یہ تو صرف دو مثالیں پیش کی گئی ہیں لیکن مجمع الزوائد کا مطالعہ کرنے والے ایسی کئی مثالیں معلوم کر سکتے ہیں۔ لہٰذا میرا ہیثمی والے قول کو نقل کرنے پر واجبی مواخذہ ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس کے شواہد ہیں لیکن میرا اعتراض جس حصے پر ہے اور جس قدر ہے وہ بہر حال قائم ہے۔ باقی حدیث کی صحت میں تسلیم کرتا ہوں اس حدیث کا صحیح ہونے کے باوجود زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی ''نماز میں ہاتھ باندھنے کا'' بیان ہے اور پہلی دلیل پر کلام کے دوران بحمد للہ کافی کر چکا ہوں جس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہ زیر بحث مسئلہ کے لیے مستقل طور پر دلیل نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ فی الجملہ نماز میں ہاتھ باندھنا ہیں۔ محل کا بیان اس میں نہیں ہے اس دلیل کے تحت ایک نکتہ پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یہ اس طرح کہ یہ قیام بھی کھڑے ہونے کے لیے ہے کیونکہ یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے کہ ہاتھ باندھنے کا یہ حکم صرف رکوع سے پہلے کے لیے خاص ہو اور حکم کرنے والا یعنی اللہ تعالیٰ اس طرح نہیں بتاتا بلکہ مطلق کھڑے ہونے کے وقت باندھنے کا حکم دے۔ حاشا وکلا۔ وغیرہ وغیرہ۔

ناظرین کرام اس کلام کا تجزیہ کریں کہ اس کے یہ اجزاء ترکیبی نمایاں ہیں۔

(۱)...... یہ حکم بھی کھڑے ہونے والی حالت کے لیے ہے۔

(۲)...... کیونکہ یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے ہاتھ باندھنے کا یہ حکم صرف رکوع سے پہلے کے لیے خاص ہو اور حکم فرمانے والا اللہ تعالیٰ اس کو کھول کر نہ بتائے۔

(۳)...... بلکہ مطلق کھڑے ہوتے وقت ہاتھ باندھنے کا حکم دے۔ حاشا وکلا۔

اس کلام کے دو اجزائے ترکیبی وہی ہیں جن کے متعلق پہلے کلام کی گئی صرف تیسرا جزء باقی ہے کیونکہ یہ بات بالکل محال ہے جو اضافہ کر کے نکتہ آفرینی کی گئی ہے۔ پہلا جزء تھا کہ ''یہ حکم بھی ہر کھڑے ہونے والی حالت کے لیے ہے'' اُسی کیلیے (یعنی نماز کا اطلاق کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے) پر مبنی ہے۔ جس پر پہلے ہی کافی لکھا جا چکا ہے۔ دوسرا جزء تھا ''چونکہ یہ بات بالکل محال ہے'' الخ

تعجب تو یہ ہے کہ اول اپنی مذعومہ دلیل سے "فی الصلٰوۃ" سے مطلق قیام مراد لیا گیا ہے۔ بعد میں اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے۔ اس کو رکوع سے پہلے قیام کے ساتھ خاص کرنا یہ اللہ تعالیٰ کے مطلق حکم کو خود اپنی مرضی سے مقید کرنا ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ اس حدیث میں قیام وغیرہ کا ذکر ہی نہیں ہے اس میں تو صرف اتنا ہی بیان ہے کہ نماز میں ہاتھ باندھنے کا حکم ہے اور اس حکم کو مطلق قیام پر آپ ہی منطبق کرتے ہیں۔ ایک ایسے کلیہ کی بنیاد پر جو خود ہی مخدوش ہے ورنہ اگر اس کلیہ سے ہاتھ نکالو تو یہ ساری دلیل

ھباء منثورا ہو جائے اور یہ کلیہ مسلم نہیں ہے۔

بڑی بات تو یہ اس مطلق کو آپ ہی اطلاق پر نہیں رکھتے اس وجہ سے جو دیگر اجزاء شارع علیہ السلام کے فعل سے خارج کر دیئے ہم بھی اس طرح کہتے ہیں کہ اس مطلق حکم کا محل خود شارع بارع علیہ الصلوۃ والسلام نے متعین کر دیا۔ اگر کوئی دوسرا رکن بھی شامل ہوتا تو ضرور آپ کا فعل اس کو ظاہر کرتا۔ لیکن جب آپ ﷺ نے ایک ہی محل کو متعین کیا اور دوسرے رکن کے بارے میں آپ کا کوئی ارشاد نہیں پھر تم جو خواہ مخواہ اس کو دوسرے قیام کی طرف کھینچتے ہو وہ قیاس ہی ہوا۔ اگر ''اذا کان قائما فی الصلوۃ'' سے دلیل لو گے تو کہا جائے گا کہ تمھیں اس دلیل کے مستقل دلیل ہونے میں تأمل ہے۔ یا وہی کلیہ پیش کرو گے جو کہ خود صحیح وسالم نہیں ہے مطلب یہ نکلا کہ تم نے اپنے وضع کیے ہوئے کلیے کے مطابق اس حدیث کے ''فی الصلوۃ'' الفاظ سے مطلق قیام لیا۔ پھر اعتراض کرنا شروع کیا علاوہ ازیں یہ بھی غیر مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق کچھ بھی بیان نہیں فرمایا ہے؟ بے شک بیان کیا ہے۔ جس ذات بابرکات نے صرف ''فی الصلوۃ'' کا امر کر کے ہمیں اطلاق کے پر پیچ راستوں میں بھٹکنے کے لیے نہیں چھوڑا بلکہ ہمیں رکوع، سجود وغیرہما کے متعلق سمجھا دیا۔ اسی نے اول وثانی قیام کے متعلق سمجھ دی ہے۔ تمھیں نظر نہ آئے یا تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ ہو تو کیا کیا جائے؟

مقصد اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا کہ نماز میں ہاتھ باندھو اس حکم میں کچھ بھی تفصیل سے بیان نہ ہوا تھا۔ دوسری جگہ تفصیل سے سمجھایا گیا کہ رکوع، سجود، جلوس سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ بلکہ پہلے قیام سے تعلق ہے باقی رکوع کے بعد والے قیام کے لیے حکم دوسری جگہ آ گیا۔

تیسرے جزء میں بھی اسی مفروضہ پر عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ صرف چند الفاظ کی ہیر پھیر سے ایک نئی ترکیب عمل میں لائی گئی ہے۔

ناظرین کرام غور فرمائیں کہ ہر جگہ وہی کلیہ قانون آپ کو متحرک نظر آئے گا اور یہی محوز ہے جس کے چاروں طرف دیگر سب اجزاء حرکت کر رہے ہیں گویا کہ کسی جگہ ایک لباس تو دوسری جگہ دوسرا۔

## قبض الیدین والوں کی تیسری دلیل اور اس کا جائزہ:

دلیل نمبر (۳) عن سھل بن سعد الساعدی قال کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل الید الیمنیٰ علی ذراعه الیسری فی الصلوۃ'' (رواہ البخاری) ترجمہ: حضرت سہل بن سعد الساعدی سے روایت ہے کہ لوگوں کو حکم کیا جاتا تھا کہ وہ نماز میں دایاں ہاتھ بائیں پر رکھ کر باندھیں۔

یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ کیونکہ ایسی کتاب میں ہے جس کو ''اصح الکتب بعد کتاب اللّٰہ'' کا

خطاب ملا ہوا ہے۔ لیکن اس کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ دلیل بھی اس مخدوش کلیہ کے علاوہ کچھ بھی کام نہیں دے سکتی بار بار دہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے زیادہ صرف یہ عرض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو امام بخاریؒ پہلے قیام کے لیے لائے ہیں صحیح بخاری میں ابواب کی وضع وترتیب اور امام بخاری کے مخصوص طرز کو مدنظر رکھ کر خود ہی فیصلہ کریں۔ اس پر مزید بحث پہلی دلیل پر کلام کے دوران گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

## چوتھی دلیل اور اس کا جائزہ:

دلیل نمبر(۴) عن هلب رضی اللہ عنہ قال کان یؤمنا رسول الله ﷺ فیاخذ شماله بیمینه (ترمذی وبیهقی) ترجمہ حضرت هلب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت رسول اکرم ﷺ ہمیں نماز پڑھاتے تھے اور دائیں ہاتھ سے بایاں ہاتھ پکڑتے تھے۔ یعنی باندھتے تھے'' اس دلیل میں بھی اسی کلیہ پر استدلال کا مدار رکھا ہوا ہے۔

مطلب کہ ان چاروں دلیلوں میں اصل محرک طاقت وہ کلیہ ہے اس کے ہوتے ہوئے بھی ان دلائل میں استقلال پیدا نہیں ہوسکتا کیونکہ جب تک رکوع ،سجود اور جلوس والے دلائل کو نہیں ملایا جاتا تب تک مطلب صاف نہیں ہوتا اس کا منطقی نتیجہ یہی ہوگا کہ یہ دلیل کسی بھی طرح سے مستقل طور پر دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا ان دلائل کو مستقل دلائل کی فہرست میں لانا مناسب نہیں ہے۔ ان چاروں دلائل پر کلام کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ ان احادیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ فی الجملہ نمازوں میں وضع ہے باقی محل سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ یہ کلیہ صحیح نہیں ہے کہ ہر جگہ صلوٰۃ سے مراد مکمل رکعت ہی لی جائے۔ بلکہ جہاں پر دیگر مفصل احادیث سے بھی کسی محل کا تعین نہ ہوتو پھر وہاں پر رکعت ہی مراد لی جائے گی اس وجہ سے کہ کوئی بھی تعین شارع علیہ الصلوۃ والسلام کی طرف سے نہیں آیا۔ لیکن جس جگہ اس مطلق کے بارے میں تعین آ گیا ہو تو پھر اس حکم کو اس سے ہی منسلک (لاگو) رکھنا ہے۔ اس کو کھینچ کر دیگر ارکان تک نہیں پہنچانا ورنہ اس سے کئی مفاسد پیدا ہوجائیں گے۔ مثلاً جلسہ استراحت میں قرأت کے لازم ہونے کا قائل ہونا پڑے گا۔ کیونکہ جلسہ استراحت بھی نماز ''رکعة علی مدعاكم'' کا ہی حصہ ہے کیونکہ رکعت سات ارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

دیگر ارکان میں کیا پڑھا جائے وہ دوسری جگہ بیان ہو چکا ہے باقی یہ ''جلسہ'' رہتا ہے۔ لہٰذا قرأۃ کا حکم اس سے منسلک ہونا چاہیے اسی طرح بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کو سواء رکوع اور سجدے کے ہاتھ چھوڑ کر رانوں پر رکھنے چاہئیں۔ کیونکہ آپ ﷺ کی حدیث ہے کہ ''اذا جلس فی الصلوۃ الخ'' اور ظاہر ہے کہ

محواہ عموم پر رکھا جائے تو اس کی زد کافی دور رس ہوگی۔ کما لا یخفی۔ زیادہ سے زیادہ یہ سوال پیدا ہوگا کہ راوی آپ ﷺ کی نماز کے ارکان کو جس ترتیب سے ذکر کر رہا ہے اس سے اس طرح سمجھتا ہے کہ صلوٰۃ سے عموم مراد ہے ورنہ آپ کے اول قیام کا بیان رکوع کے بعد میں ہوگا۔ اس طرح سے ترتیب ٹھیک نہ رہے گی۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کہتا ہے کہ "ورأیتہ ممسکا الخ" یعنی راوی آپ ﷺ کے پہلے قیام کی ہیئت کو بیان کرنے کے لیے واؤ کام میں لائے ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ واؤ میں ترتیب کا معنی بالکل نہیں ہے۔ یہ صرف مطلق جمع کے لیے آتا ہے۔ اس لیے ضروری نہیں ہے کہ وہاں مراد ترتیب لی جائے۔ کہا جاتا ہے کہ بعض نحوی اس طرف گئے ہیں کہ واؤ ترتیب کا فائدہ دیتی ہے اور ان کی بات صحیح ہے۔ اس لیے اس حدیث میں ضرور ترتیب کو ملحوظ رکھنا ہے۔ جواب اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض نحوی برابر اس طرف گئے ہیں کہ واؤ ترتیب کا فائدہ دیتی ہے لیکن ان کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ واؤ کی بے شمار مثالیں ایسی ہیں جہاں یقیناً ترتیب ملحوظ نہیں۔

پانچ مثالیں تو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور چند مثالیں یہاں ذکر کرتے ہیں۔

صحیح بخاری شریف جلد ا۔ باب الوضوء قبل الغسل میں ہے کہ "عن میمونة رضی اللہ عنہا زوج النبی ﷺ قالت توضاء رسول الله ﷺ وضوئه للصلوٰة غیر رجلیه وغسل فرجه وما اصابه من الاذی ثم افاض علیه الماء ثم تخلی رجلیه فغسلهما هذا غسله من الجنابة" حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا آپ ﷺ کی زوجہ محترمہ سے روایت ہے کہ حضرت رسول اکرم ﷺ نے نماز کے وضوء کی طرح وضوء کیا سواء پاؤں دھونے کے اور اپنی شرم گاہ کو اور باقی جو کوئی نجاست لگی ہوئی تھی اس کو دھویا۔ پھر اپنے اوپر پانی بہایا۔ پھر اپنے پاؤں کو اس جگہ سے علیحدہ کیا پھر اس کو دھویا یہ آپ ﷺ کے غسل جنابت کا طریقہ تھا۔ اس حدیث میں وضوء کا پہلے ذکر ہے اور استنجاء اور نجاست کو دھونے کا ذکر بعد میں ہے حالانکہ استنجاء وضوء سے پہلے ہوتا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ واؤ میں تقدم وتاخر ہوتا ہے۔

اس مثال کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہاں چونکہ قرینہ ہے یعنی شرم گاہ کو ہاتھ لگانا چونکہ وضوء کے نواقض میں سے ہے اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں ترتیب ملحوظ نہیں ہے اس کا جواب کہ یہاں قرینہ کا ذکر ہے اس کے متعلق تو آگے چل کر ذکر کریں گے۔ لیکن سر دست یہاں جو قرینہ ذکر کیا گیا ہے۔

اس کے بارے میں گذارش ہے کہ اگر کوئی مخالف پلٹ کر اس طرح کہے کہ وہاں بھی واؤ ترتیب کے لیے ہے اور ان کا یہ طریقہ خود ان پر دلیل ہے کہ شرم گاہ کو ہاتھ لگانا وضوء کے نواقض میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ

مخواہ عموم پر رکھا جائے تو اس کی زد کافی دور رس ہوگی۔ کما لا یخفی۔ زیادہ سے زیادہ یہ سوال پیدا ہوگا کہ راوی آپ ﷺ کی نماز کے ارکان کو جس ترتیب سے ذکر کر رہا ہے اس سے اس طرح سمجھتا ہے کہ صلوٰۃ سے عموم مراد ہے ورنہ آپ کے اول قیام کا بیان رکوع کے بعد میں ہوگا۔ اس طرح سے ترتیب ٹھیک نہ رہے گی۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کہتا ہے کہ "ورأیته ممسکا الخ" یعنی راوی آپ ﷺ کے پہلے قیام کی ہیئت کو بیان کرنے کے لیے واؤ کام میں لائے ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ واؤ میں ترتیب کا معنی بالکل نہیں ہے۔ یہ صرف مطلق جمع کے لیے آتا ہے۔ اس لیے ضروری نہیں ہے کہ وہاں مراد ترتیب لی جائے۔ کہا جاتا ہے کہ بعض نحوی اس طرف گئے ہیں کہ واؤ ترتیب کا فائدہ دیتی ہے اور ان کی بات صحیح ہے۔ اس لیے اس حدیث میں ضرور ترتیب کو ملحوظ رکھنا ہے۔ جواب اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض نحوی برابر اس طرف گئے ہیں کہ واؤ ترتیب کا فائدہ دیتی ہے لیکن ان کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ واؤ کی بے شمار مثالیں ایسی ہیں جہاں یقیناً ترتیب ملحوظ نہیں۔

پانچ مثالیں تو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور چند مثالیں یہاں ذکر کرتے ہیں۔

صحیح بخاری شریف جلد ا۔ باب الوضوء قبل الغسل میں ہے کہ "عن میمونة رضی اللہ عنہا زوج النبی ﷺ قالت توضاء رسول الله ﷺ وضوئه للصلوٰة غیر رجلیه وغسل فرجه وما اصابه من الاذی ثم افاض علیه الماء ثم تخلی رجلیه فغسلهما هذا غسله من الجنابة" حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا آپ ﷺ کی زوجہ محترمہ سے روایت ہے کہ حضرت رسول اکرم ﷺ نے نماز کے وضوء کی طرح وضوء کیا سواء پاؤں دھونے کے اور اپنی شرم گاہ کو اور باقی جو کوئی نجاست لگی ہوئی تھی اس کو دھویا۔ پھر اپنے اوپر پانی بہایا۔ پھر اپنے پاؤں کو اس جگہ سے علیحدہ کیا پھر اس کو دھویا یہ آپ ﷺ کے غسل جنابت کا طریقہ تھا۔ اس حدیث میں وضوء کا پہلے ذکر ہے اور استنجاء اور نجاست کو دھونے کا ذکر بعد میں ہے حالانکہ استنجاء وضوء سے پہلے ہوتا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ واؤ میں تقدم وتأخر ہوتا ہے۔

اس مثال کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہاں چونکہ قرینہ ہے یعنی شرم گاہ کو ہاتھ لگانا چونکہ وضوء کے نواقض میں سے ہے اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں ترتیب ملحوظ نہیں ہے اس کا جواب کہ یہاں قرینہ کا ذکر ہے اس کے متعلق تو آگے چل کر ذکر کریں گے۔ لیکن سردست یہاں جو قرینہ ذکر کیا گیا ہے۔

اس کے بارے میں گذارش ہے کہ اگر کوئی مخالف پلٹ کر اس طرح کہے کہ وہاں بھی واؤ ترتیب کے لیے ہے اور ان کا یہ طریقہ خود ان پر دلیل ہے کہ شرم گاہ کو ہاتھ لگانا وضوء کے نواقض میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ

آپ ﷺ نے وضوء کے بعد استنجا کیا بتایا جائے کہ اس کا کیا جواب ہوگا ؟ اگر اس کے جواب میں یہ فعلی احادیث پیش کی جائیں گی۔ جن میں استنجاء کا پہلے ذکر ہے اور وضوء کا بعد میں، تو یہ جواب نہیں بنے گا کیونکہ یہ سب احادیث مستقل جدا جدا ہیں۔

مطلب کہ دونوں آپ ﷺ کے فعل تھے۔ یعنی وضوء سے پہلے استنجاء بھی اور وضوء کے بعد بھی، خصوصاً آپ کو اس سے انکار نہیں کرنا چاہیے کیونکہ آپ ہر حدیث کو بالکل مستقل علیحدہ حیثیت دینے کے لیے کمر کس کر بیٹھے ہو اور ان کو ایک کہنے کے لیے تیار نہیں ہو اگرچہ ان کے الفاظ اور ان کی سندیں ایک ہی ہوں لیکن آپ نے ان کو جدا بنانے کا تہیہ کر لیا ہے اور دوسرا یہ کہ آپ واؤ میں ترتیب کے قائل ہو اور یہاں پر ترتیب کے خلاف جو قرینہ دیا گیا ہے وہ مضبوط نہیں ہے اس وجہ سے آپ کو اس حدیث کو مستقل قرار دے کر شرم گاہ کو ہاتھ لگانا اس کو نواقض وضوء سے خارج کرنا چاہیے۔ اگر وہ قولی احادیث بیان کی جائیں گی جن میں شرمگاہ کو چھونا نواقضات وضوء میں سے شمار کیا گیا ہے تو یہ جواب بھی نہ بنے گا۔ کیونکہ آپ کا فعل مخالف ہوا ہے (علی رای الخصم) لامحالہ جمع کی صورت اختیار کی جائے گی اور یہ اس طرح ہوسکتی ہے (کیونکہ دونوں احادیث کا تقدم وتأخر معلوم نہیں ہے) کہ جس میں شرم گاہ کو چھونے سے وضوء کا ٹوٹنا مذکور ہے اس سے مراد وضوء لینا استحباب کے طور پر معلوم ہوتا ہے اور آپ ﷺ کا فعل نیا وضوء نہ کرنے کے جواز کے لیے ہے اب اس کا جواب کیا ہوگا؟

(۲) قرآن کریم میں ہے: ﴿يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ یعنی اے مریم اپنے رب کے لیے قیام سجدہ اور رکوع کر" رکوع کرنے والوں کے ساتھ" اس آیت کریمہ میں قیام کے بعد سجدے کا حکم آیا ہوا ہے اور پھر رکوع کا۔ حالانکہ ترتیب میں سجدہ رکوع کے بعد ہوتا ہے لیکن چونکہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں ہے اس وجہ سے اس سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اول تو یہاں "ارکعی مع الراکعین" سے مراد ہے کہ رکعت پڑھ رکعت پڑھنے والوں کے ساتھ، نہ کہ رکوع کر رکوع کرنے والوں کے ساتھ، مگر یہ نہیں سوچا جاتا کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ صرف ﴿وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ فرماتے کیونکہ جماعت کے ساتھ ادا کرنے کا حکم اس سے پورا ہو جاتا۔ لیکن یہاں قیام اور سجدے کا بھی ذکر ہے جس کا تقاضہ ہے کہ یہ ارکان تو مطلوب ہیں نہ صرف جماعت کے ساتھ ادا کرنا باقی رہا بلکہ جماعت کے ساتھ ادا کرنا اس کے بیان کے لیے مع الراکعین کافی ہے۔

دوسری بات کہی جاتی ہے کہ اگر "ارکعی" سے مراد رکوع لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ سجدہ قیام وجلسہ جماعت کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہیں اور یہ مثال خارج عن النزاع ہے۔ یا للعجب! یہ مطلب

جو بیان کیا گیا ہے اس میں بعینہٖ ہماری بات کی ترجمانی کی گئی ہے یعنی یہ کام قیام سجدہ وغیرہ فی الجملہ نماز میں ہیں اگر جماعت کے ساتھ ادا کرتے ہیں تو ترتیب کا وہاں پر سوال نہیں ہے کیونکہ واؤ ہے اور اس میں ترتیب نہیں ہے ورنہ چونکہ رکوع سجدے کے بعد آیا ہے۔ لہٰذا ترتیب کے اعتبار سے بعد میں ہوجاتا جو واقعہ کے خلاف ہے۔

بہرحال اصل مثال؛ اس لیے تھی کہ یہاں اگرچہ سجدہ رکوع سے پہلے مذکور ہے لیکن اس میں کوئی خرابی نہیں کیونکہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے ترتیب لازم نہیں آتی جو خلاف واقع ہوجائے۔ بعض اصحاب نے پھر اس طرح سے جان چھڑانے کی کوشش کی ہے کہ واؤ بالکل ترتیب کے لیے ہے اور حضرت مریم علیہا السلام کے زمانے میں واقعی سجدہ رکوع سے پہلے تھا لیکن یہ صاحب اپنے دعوی پر کوئی دلیل نہیں دیتے پھر ایسے بغیر دلیل کے دعوی کو کس طرح مانا جائے۔ حالانکہ کتاب وسنت میں گزشتہ قوموں میں صلوٰۃ کے موجود ہونے کا بیان ہے اور صلوٰۃ سے مراد وہی حقیقت شرعی مراد لی جائے گی جو خود قرآن وسنت نے بیان کی ہے البتہ رکعات میں کمی پیشی ہوتو ہوسکتی ہے مطلب یہ کہ سجدہ رکوع سے پہلے ہوتا (گزشتہ قوموں کی نماز میں) بالکل بے دلیل ہے

(۳) قرآن کریم میں ہے کہ ﴿وَ اَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾ یعنی حج اور عمرہ کو اللہ کے لیے پورا (مکمل) کرو۔ اس آیت میں عمرے کا ذکر حج کے بعد ہے لیکن عمرہ حج سے پہلے بھی کیا جاسکتا ہے واؤ ترتیب کے لیے ہوتا تو حج سے پہلے عمرہ کرنا جائز نہ ہوتا۔ جواب میں کہا جاتا ہے کہ یہاں بھی قرینہ ہے۔ یعنی اجماع، اور خود حضور رسول اکرم ﷺ کا فعل بھی وارد ہے لہٰذا ترتیب ضروری نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ اس طرح نہیں ہے بلکہ خود حضرت رسول اکرم ﷺ کا فعل مبارک اور اجماع اس حقیقت پر واضح دلیل ہیں کہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں ہے ورنہ آپ ﷺ اس کی مخالفت نہ کرتے۔ جن مقامات پر بعض احکام میں آپ ﷺ نے ترتیب اختیار کی تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کا طریقہ واؤ کی ترتیب والے معنی میں ہونے کی وجہ سے ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ آپ ﷺ پر ارشاد خداوندی ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ کے مطابق قرآنی احکام کی تشریح ضروری تھی اور یہ تشریح بھی وحی کے ذریعے سمجھائی جاتی تھی۔ پھر آپ ﷺ نے یہ ترتیب اختیار کر کے ان قرآنی احکامات کی تشریح کی۔ یعنی خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ ﷺ کو سمجھایا گیا تھا کہ اس جگہ ان احکامات کی ترتیب ضروری ہے اس سے یہ کہاں معلوم ہوتا ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے۔ اس طرح بھی کہا جاتا ہے کہ اس آیت ﴿وَ اَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾ میں امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا تو سب دلائل بھی منضبط ہوجائیں گے یعنی اس آیت میں جو ترتیب معلوم ہوتی ہے وہ

استحبابی ہے لیکن یہ جواب بھی منظور فیہ ہے کیونکہ اس ترتیب کو مستحب قرار دینا غیر مسلم ہے۔ اسی وجہ سے کہ صحیح مسلک کے مطابق تمتع افضل ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں عمرہ پہلے کیا جاتا ہے۔ پھر اس میں ترتیب کا استحباب کہاں گیا؟

(۴) پہلے پارے کے آٹھویں رکوع میں گائے کے ذبح کرنے کا ذکر ہے جس کا سبب قتل کا واقعہ تھا۔ مگر گائے کو ذبح کرنے کا بیان پہلے ہے اور قتل کے واقعے کا ذکر بعد میں ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ گائے کے ذبح کرنے کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ﴿وَ اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْهَا﴾ یعنی جب تم خود نے ایک جان کو قتل (ہلاک) کیا پھر اس میں اختلاف کرنے لگے'' یہاں بھی چونکہ واؤ سے ذکر ہے۔ اس وجہ سے پیچھے ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کے جواب میں صرف قرینہ کی آڑ لی گئی ہے جس کے لیے مثالوں کے ختم کرنے تک، ناظرین کرام سے ٹھہرنے کی گذارش کرتا ہوں۔ پارہ ۲۶ کے آخر میں اور پارہ ۲۷ کے ابتداء میں پہلے حضرت لوط علیہ السلام کے قصے کا ذکر ہے اور اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کا پھر قوم عاد کا، حالانکہ عاد کی قوم پہلے ہے۔ اس کے بعد حضرت لوط علیہ السلام۔ اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام، لیکن چونکہ یہ قصے واو سے ذکر کیے ہوئے ہیں لہٰذا ان کا آگے پیچھے ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۶) حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور رسول اکرم ﷺ جب صفا اور مروہ کے درمیان طواف کرنے لگے تو پہلے صفا پر پہنچے، پھر فرمایا کہ ''نبدأ بما بدأ اللّٰه به'' پھر یہ آیت پڑھی ﴿اِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ﴾ یعنی ہم اس سے شروع کرتے ہیں جہاں سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿اِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ﴾ میں صفا کا ذکر پہلے کیا ہے لہٰذا ہم بھی صفا و مروہ کی سعی صفا سے شروع کرتے ہیں۔ یہاں بھی اگر واؤ ترتیب کے لیے ہوتا تو آپ ﷺ کو یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ کیونکہ واؤ سے سمجھا جاتا کہ طواف صفا سے شروع ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ یہ خود اس پر دلیل ہے کہ عبارت میں کچھ تقدم وتأخر کرنے سے کچھ معانی نکلتے ہیں اور اس آیت میں صفا اور مروہ کے درمیان واؤ ہے۔ باقی آپ ﷺ کا نبدأ بما بدأ اللّٰه کہنے کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ سب کو اس کا علم ہو جائے اس طرح عبارت ترتیب کا فائدہ دیتی ہے۔

جواب میں گذارش ہے کہ پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ عبارت کی ہیئت کذائی سے معلوم نہیں ہوتی لیکن حضرت رسول اکرم ﷺ نے ربانی وحی کے ذریعے معلوم کیا کہ یہاں ترتیب ملحوظ ہے اس وجہ سے آپ ﷺ نے وحی الٰہی کی روشنی میں مذکورہ بالا الفاظ کہے۔ ورنہ عبارت ''من حیث العبارۃ'' ترتیب کی حامل نہ تھی۔ باقی اور کہنا کہ یہ الفاظ اس وجہ سے کہے کہ سب کو علم ہو جائے یہ بھی عجیب ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا

ہے کہ آپ ﷺ نے سب کو کیا بتانا چاہا کہ اس جگہ خدائی منشا ترتیب کا لحاظ رکھنا ہے؟ اگر پہلی شق مراد ہے تو یہ نہایت افسوسناک توجیہ ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ کا واسطہ ہم جیسے جہلا سے نہ تھا بلکہ آپ ﷺ کا واسطہ اہلِ لسان سے تھا جو مفردہ الفاظ سے اچھی طرح واقفیت رکھتے تھے اور کلام کے موارد اور ترکیبی ہیئات مطالب ومعانی پر مکمل طور پر عبور رکھتے تھے پھر ان کو یہ بتانا کہ واؤ میں ترتیب کا معنی ہے بالکل فضول اور تحصیل حاصل تھا۔ یہ مطلب کہ وہ خود ہی معلوم کر سکتے تھے اس میں کونسی گنجلک اور پوشیدگی تھی جس کے اظہار کی آپ ﷺ کو ضرورت پیش آئی۔ کیا آپ ﷺ ہر جگہ یہ نحوی تشریحات کرتے رہے اور کیا حروف عاطفہ یا حروف جارہ وغیرہ جن کا معنی سمجھنے میں اہلِ لسان (زبان) کو کوئی خاص مشکل پیش نہیں آتی۔ جو واؤ کے متعلق ارشادات مبارک پیش کرتے رہے؟ اگر نہیں تو یہاں کون سی ضرورت پیش آئی جو واؤ کے متعلق ارشاد فرمایا؟ آپ ﷺ کے ارشاد مبارک کا منشا صرف یہ ہے کہ اس جگہ پر (آیت کریمہ میں) ترتیب ملحوظ ہے۔ باقی یہ ترتیب کہاں سے آئی یہ الگ بات ہے اور باقی یہ ترتیب واؤ سے آئی یہ محض تمھاری بغیر دلیل کے الحاق اور باہر سے لائی ہوئی دُم ہے۔ جو زبردستی لٹکانے کے باوجود لٹک نہیں سکتی بہرکیف اگر واؤ ترتیب کے لیے تھی تو یہ بتانے کی ضرورت نہ تھی۔ کیونکہ یہ مخاطبین کو معلوم ہونا چاہیے تھا؛ اگر دوسری شق مراد ہے کہ آپ ﷺ نے یہ بتانا چاہا کہ اس آیت کریمہ میں ترتیب کا لحاظ رکھنا تو اس کے ہم منکر نہیں ہیں لیکن اسی صورت میں یہ ضروری نہ ہوگا کہ ترتیب واؤ سے معلوم ہو رہی ہے بلکہ یہ ترتیب اس جگہ پر حضور اکرم ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھائی گئی اور آپ ﷺ نے وحی کی روشنی میں یہ ظاہر کیا کہ اس جگہ ترتیب کو ملحوظ خاطر رکھا جائے کیونکہ یہ بات ایسی تھی جس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رسائی ناممکن تھی۔ اس وجہ سے یہ وحی کا معاملہ صرف ایک نبی ہی سمجھ سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر آپ ﷺ اظہار نہ کرتے تو یہ ترتیب قطعاً سمجھ میں نہ آسکتی تھی اور یہی اس پر قاطع دلیل ہے کہ واؤ سے ترتیب کا معنی سمجھ میں نہیں آتا۔

(۷) قرآن کریم میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں جادوگروں کا قول (حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزے کو دیکھنے کے بعد) ایک جگہ اس طرح وارد ہے کہ ﴿قَالُوٓا اٰمَنَّا بِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ رَبِّ مُوْسٰى وَ هٰرُوْنَ﴾ دوسری جگہ اس طرح سے ہے کہ ﴿فَاُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوٓا اٰمَنَّا بِرَبِّ هٰرُوْنَ وَ مُوْسٰى﴾ یعنی ایک جگہ حضرت ہارون علیہ السلام کے نام کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے نام کے بعد ذکر کیا دوسری جگہ پہلے حالانکہ جادوگروں نے ضرور ایک ہی طرح سے کہا ہوگا چونکہ واؤ ہے اور اس میں ترتیب نہیں ہے اس وجہ سے آگے پیچھے ذکر کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

(۸) سورہ بقرہ میں ہے کہ ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَ عَلٰى سَمْعِهِمْ﴾ اور سورہ جاثیہ میں فرمایا

کہ ﴿وَخَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ﴾ ظاہر ہے اگر واؤ میں ترتیب کا معنی ہوتا تو اس عضو کو مقدم رکھا جاتا جو اہم تھا مثلاً ان آیات میں ہر جگہ قلب کو مقدم رکھا جاتا۔

(۹) سورہ بقرۃ میں بنی اسرائیل کے واقعات میں اس طرح سے ہے کہ ﴿وَ اِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوْا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَّ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّ قُوْلُوْا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطٰيٰكُمْ..... الاٰية﴾ اور پھر سورہ اعراف میں اس طرح سے آیا ہے کہ ﴿وَ اِذْ قِيْلَ لَهُمُ اسْكُنُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كُلُوْا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَ قُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيْٓـٰٔتِكُمْ..... الآية﴾ الاية یعنی پہلی جگہ حطہ بعد میں اور سجدہ پہلے ہے اور دوسری جگہ پہلے حطہ اور سجدہ بعد میں ہے آخر کہا تو ایک ہی طرح سے گیا ہوگا۔ اگر واؤ ترتیب کے لیے ہوتی تو یہاں اختلاف لازم آتا اور اللہ کا کلام اس سے پاک ہے۔

(۱۰) سورہ حجر میں حضرت لوط علیہ السلام کے قصے میں حضرت لوط علیہ السلام کا ملائکہ علیہم السلام کو پہچاننا اور بدکاروں کی تباہی کے متعلق خدائی ارشاد سنانے کا پہلے ذکر ہے اور ان مجرموں کا فرشتوں کو دیکھ کر (جو چھوٹے بچوں کی صورت میں تھے) خوش ہونا اور حضرت لوط علیہ السلام کا پریشان ہونا بعد میں مذکور ہے حالانکہ معاملہ برعکس ہے یعنی بدکاروں کا خوش ہونا اور حضرت لوط علیہ السلام کا پریشان ہونا پہلے ہے اور ملائکہ علیہم السلام کی تسلی اور ان میں بد کاروں کی تباہی کی خبر بعد میں ہے "كما لا يخفى على المبتدى فضلاً على المنتهى" لیکن چونکہ یہاں بھی واؤ ہے ﴿وَ جَآءَ اَهْلُ الْمَدِيْنَةِ يَسْتَبْشِرُوْنَ ..... الخ﴾ لہٰذا اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی (تلك عشرة كاملة) یہ دس مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ لیکن کتاب وسنت ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہیں۔ میں کون کون سی مثالیں پیش کروں لیکن واضعین حضرات کا ان سب کے لیے بنا بنایا جواب ہے کہ بس یہاں پر قرینہ ہے عجیب بات ہے کہ سو مثالیں پیش کی جائیں تو وہ قرینہ کے سبب خارج ہو جاتی ہیں۔ باقی پتہ نہیں کہ کون سی مثال ترتیب کی پیش کی جائے گی۔ جن ایک دو مثالوں پر منڈلاتے ہیں ان کی حقیقت عنقریب احاطہ تحریر میں آرہی ہے پتہ نہیں ہے کہ ان اصحاب کو قرینہ کے سبب کسی بات کو خارج کرنے کا مطلب بھی پوری طرح معلوم نہیں ہے۔ یا علم ہونے کے باوجود تجاہل عارفانہ سے کام لے رہے ہیں۔ واللہ اعلم"

خیر ہم اس ہتھیار (قرینہ) کا جائزہ لیتے ہیں غور سے ملاحظہ فرمائیں۔ یاد رکھنا چاہیے کہ جو بھی قواعد بنائے جاتے ہیں۔ خواہ زبان کے متعلق ہوں یا اس سے احکام مستنبط کرنے کے متعلق' یہ کلی نہیں ہوتے بلکہ سب اکثری ہوتے ہیں کیونکہ اس قانون سازی کا مدار استقرار پر ہوتا ہے جس سے بعض اجزاء کا نکل جانا ممکن بلکہ متوقع ہے اس وجہ سے ہر کسی قاعدے سے نکلے ہوئے شواذ ہوتے ہیں جو کہ نسبتاً تھوڑے ہوتے

ہیں اور ان شواذ کا اس حکم سے باہر نکل جانے کا کوئی داخلی یا خارجی سبب ہوتا ہے جس کو قرینہ کہا جاتا ہے۔

پھر ظاہر ہے کہ قرائن کے سبب جو اجزاء خارج ہوں گے وہ تھوڑے ہوں گے۔ ان اجزاء کی نسبت جو اس قانون کے ماتحت داخل ہوں گے۔ اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کے بعد سوچیے کہ واؤ اگر ترتیب کے لیے ہے تو لامحالہ ترتیب کی تو بے انداز مثالیں ہوں گی۔ لیکن جس جگہ ترتیب نہیں وہ تھوڑے ہوتے ہیں ورنہ قانون تو نہ ہوا۔ اگر قانون نہ رہا لیکن کسی جگہ ترتیب کا فائدہ دے تو یہ شاذ کہا جائے گا جو اس جگہ پر قرینہ کے مطابق اصل حکم ''مطلب جمع'' سے باہر نکل گیا۔

بہر حال اگر اصل میں قانون ہی رہا ہے تو واؤ ترتیب کا فائدہ دیتی ہے لیکن کسی نہ کسی جگہ ترتیب کے خلاف بھی آتی ہے لیکن اس جگہ پر اس حکم سے خارج کرنے کے لیے کوئی قرینہ ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ترتیب کی بے انداز مثالیں ہیں۔ مگر مطلق جمع کے تو اس سے دہرے ہوں گے۔ لیکن قارئین کرام خود دیکھیں کہ ترتیب کی دو تین سے زیادہ مثالیں پیش نہیں کی جاتی اور ان دو تین کی حقیقت بھی آگے چل کر پیش کی جاتی ہے اور اس کے برعکس مطلق جمع کی دس مثالیں ہم گزشتہ صفحات میں پیش کر چکے ہیں اور پانچ آگے زیر بحث دلیل پر کلام کے ضمن میں ذکر کی جائیں گی انشاء اللہ اور حضرات ناظرین ملاحظہ فرمائیں کہ دیگر اور بھی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ پھر یہ تو الٹا قصہ ہوا۔ یعنی جو اصل قانون تھا اس کی مثالیں شواذ (شاذ کی جمع) کے باب سے باہر نہیں نکلتیں اور جنہیں شواذ ہونا چاہیے تھا وہ محض قرینہ کے سبب خارج ہوئیں وہ تو بے شمار ہیں۔ آخر اس الٹی گنگا کی وجہ کیا ہے ورنہ اگر یہ طریقہ اختیار کیا جائے کہ ایک قانون محض دھوکہ بازی کا نمونہ بنایا جائے۔ بس پھر جو مثالیں اس کے مخالف ملیں وہاں پر کہا جائے کہ محترم یہاں قرینہ ہے پھر اگرچہ مثال خارج شدہ سو کے قریب ہو جائیں اسی طرح واؤ کے بارے میں بے شمار مطلق تو جمع کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں لیکن ہر جگہ یہ بنا بنایا جواب ہوتا ہے کہ یہاں قرینہ ہے اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ کون سی مثالیں ہیں جن کی بناء پر واؤ کو ترتیب کے لیے بنایا گیا ہے یہ تو ہم تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں کہ کسی جگہ واؤ ترتیب کا فائدہ دیتی ہے لیکن ان کچھ (تھوڑے) اجزاء پر قوانین کی بناء رکھنا کسی اہل علم کا کام نہیں ہے۔

قوانین کی بناء کثرت جزئیات پر ہوتی ہے کیا یہ بھی انصاف ہے کہ دو تین مثالوں پر قانون کی بنیاد رکھ دی جائے اور پھر اس کی آڑ لے کر اپنے مزعومہ دعویٰ کو ثابت کیا جائے ترتیب کے اثبات کے لیے ایک مثال وضوء کی دی جاتی ہے قرآن کریم میں وضوء کے دوران دھوئے جانے والے اعضاء جس ترتیب سے ذکر کیے گئے ہیں ان پر حضور رسول اکرم ﷺ سے ہمیشہ مداومت کی ہے۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ واؤ ترتیب کا فائدہ دیتی ہے۔ ورنہ آپ ﷺ کبھی تو اس ترتیب کے خلاف بھی کرتے لیکن اس کے بارے میں اس

طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح نہیں ہے کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لیے ہے لیکن ترتیب جناب رسول خدا ﷺ کی مداومت سے معلوم ہوتی ہے ورنہ اگر آپ کا اسوہ حسنہ نہ ہوتا تو صرف قرآنی وضع و ترتیب سے دھونے میں اعضاء کی ترتیب قطعاً ثابت نہ ہوتی اور ان دھوئے جانے والے اعضاء میں ہر کوئی مختار ہوتا جس عضو کو پہلے دھوتا تو وہ اس حکم کو ادا کرنے والا ہو جاتا لیکن چونکہ رسول اکرم ﷺ کا اسوہ حسنہ اور اس پر مداومت ہم تک پہنچی ہے۔ لہٰذا ہم مختار نہیں ہیں اور آپ ﷺ نے یہ ترتیب وحی الٰہی کی روشنی میں مقرر فرمائی یہ تو ظاہر ہے کہ انسانی اعضاء کی ترتیب اللہ تعالیٰ نے بنائی (مقرر کی) ہے اس اعتبار سے آپ ﷺ کے وضوء کی ترتیب بالکل قرینہ قیاس اور نہایت درجے کا موزوں و مناسب ہے پھر اسی حکمت کے مطابق اور دیگر بے شمار حکمتیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو بذریعہ وحی بتائیں ان کی روشنی میں آپ ﷺ نے یہ ترتیب مقرر کی اور آپ ﷺ کو قرآن مجید کے الفاظ کے ساتھ ساتھ اس کے مطالب اور معانی، مضامین اور حکمتیں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہوئیں تھیں۔ جنہیں آپ ﷺ کی حدیث یا سنت کہا جاتا ہے اور یہ بھی واضح ہے کہ صرف لغت اور قوانین لسانی کے اعتبار سے قرآن میں جو مطالب و مقاصد مضمر ہیں ان پر ہرگز عبور حاصل نہیں کیا جاسکتا مثلاً صلوٰۃ کا لفظ قطع نظر شارع باریع علیہ السلام کی تشریحات صرف لغت سے موجودہ معانی متعین نہیں ہوسکتے بلکہ یہ معانی ہمیں آپ کے قول اور فعل سے معلوم ہوئے اور پھر آپ ﷺ نے وحی کی روشنی میں اس کے صوری و معنوی حقیقت متعین فرمائی۔ کیا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ صلوٰۃ کا اہل لغت میں یہی معنیٰ ہے ہرگز نہیں اس طرح واؤ کی اصل حقیقت تو مطلق جمع کے لیے ہے۔ لیکن آپ ﷺ نے اس جگہ پر اپنے اسوہ حسنہ سے وحی کے مطابق اس ترتیب کو بحال اور متعین قرار دیا ہے اب اس کی مخالفت کرنا آپ کی اتباع سے جی (دل) چرانا ہے جو کہ ممنوع ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہاں ترتیب آپ ﷺ کے فعل سے معلوم ہوئی ہے یعنی بالفاظ دیگر یہاں قرینہ ہے جو اصل وضوء واؤ سے اس کو خارج کر رہا ہے کیونکہ پہلے عرض کر چکے ہیں کہ قواعد سب تقریباً کثرت کے لحاظ سے ہوتے ہیں کلی کوئی بھی نہیں ہے۔ باقی جو واؤ کی اصل وضع ترتیب کے لیے ہوتی تو ہر جگہ یا اکثر مواقع پر ترتیب ملحوظ ہوتی اگرچہ بعض جگہوں پر نہ بھی ہوتی لیکن ہم اس کے خلاف مطلق جمع کے لیے بے شمار مثالیں دیکھتے ہیں لیکن ترتیب کے لیے کوئی انوکھی مثال ملتی ہے اور جو ملتی ہے اس کی حقیقت کیا ہے اس پر خود ہی رائے زنی کریں۔

دوسری مثال ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ﴾ پیش کی جاتی ہے یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''اللہ جس کو آغاز میں لائے ہیں یعنی صفا میں بھی اس سے شروع کرتا ہوں'' مطلب کہ واؤ ترتیب کے

لیے نہ ہوتی تو آپ اس طرح سے نہ فرماتے حضرات قارئین اس کے متعلق میں پہلے ہی کافی عرض کر چکا ہوں انصاف پسند حضرات کے لیے وہ کافی ہوگا۔ مطلب کہ یہاں آپ ﷺ کا بیان ہی یقینی ترتیب ہے۔ ورنہ اگر قرآن کریم کی یہ آیت اس طرح سے ہوتی اور آپ ﷺ اس بارے میں نہ قول نہ فعل کچھ بھی وضاحت نہ ہوتی تو یقیناً یہ ترتیب نہ رہتی پھر کوئی مروہ سے شروع کرتا یا صفا سے دونوں برابر ہوتے لیکن جب آپ ﷺ نے ترتیب متعین کی تو اب یہ گنجائش باقی نہیں۔

علاوہ ازیں یہاں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں بھی چونکہ آپ کا ارشاد ہے لہٰذا یہ قرینہ ہے اس بات پر یہاں اصل وضع واؤ کی مراد نہیں ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ کیونکہ قواعد سب کثرت کے طور پر ہوتے ہیں۔ البتہ ترتیب میں بہت سی مثالیں آپ پیش کریں تو پھر اس پر قانون کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے جس کو قانون کے مزاج اور اس کی نوعیت کا پتہ نہ ہو۔ اگر چہ یہ حضرات کے طریقہ پر دس پندرہ مثالیں لاکر ترتیب کی پیش کریں تب تو کہہ سکتے ہیں کہ یہاں قرینہ ہے لہٰذا یہ مثال خارج ہے جیسا کہ یہ بے شمار مثالوں پر یہ ہتھیار اٹھائے کھڑے ہیں کہ یہاں تو قرینہ ہے تعجب کہ جو قانون ہے اس کی تو دو تین مثالیں مشکل سے ملتی ہیں اور جو قانون نہیں ہے اس کی مثالیں شمار سے زیادہ ہیں اب سوچیئے کہ قانون کون سا بنانا چاہیے واؤ ترتیب کے لیے ہے یا واؤ مطلق جمع کے لیے انصاف پسند حضرات خود ہی ایک فیصلہ کریں اور ایک طرف کو راجح قرار دیں اس کے بعد یہ بھی ذہن نشین کریں کہ واؤ افاء وغیرھما حروف عاطفه کے معنی میں ایک دوسرے سے تفاوت ہے اور اسی بنیاد پر کئی مسائل بیان کئے جاتے ہیں اور کئی علم معانی کے نکات کی ان پر ہی بنیاد ہے اگر واؤ ترتیب کے لیے ہے تو فاء کس کے لیے ہے۔ پھر تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں رہتا علاوہ ازیں اگر کسی کی چند اشیاء ایک حکم کے تحت لائی ہیں اور ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا'' یعنی اسی وجہ سے کہ یہ سب برابر ہیں تو وہ کیا کرے۔ کیونکہ قاعدے کے مطابق تو آپ کے خیال میں'' واؤ ہوا ترتیب کے لیے لہٰذا مطلق جمع کے لیے کوئی لفظ نہ ملے گا جس کو قانون استعمال میں لایا جائے کیونکہ جو استعمال قوانین لسان کے مطابق صحیح نہیں ہیں ان کو اضطرابی حالت کے علاوہ کام میں نہیں لایا جاسکتا اور اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عربی زبان میں کوئی لفظ نہیں ہے جو مطلق جمع کے معنی کا اظہار کر سکے اور یہ عظیم نقص ہے حالانکہ عربی زبان کی وسعت پر موافق ومخالف کے نزدیک مسلم ہے۔

مثلاً ایک شخص نے زید، عمر، بکر اور خالد کو آنے کے حکم میں شریک کرنا ہے یعنی اس کے نزدیک زید، عمر، بکر اور خالد سب ہم پلہ ہیں کوئی کسی سے زیادہ اہم یا افضل نہیں ہے اب بتایا جائے کہ وہ اس مطلب کے اظہار کے لیے کون سے الفاظ ذکر کرے اگر کہے گا کہ ''جاء زيد وعمر وبكر وخالد'' تو اس سے آپ

کے مسلک کے مطابق ترتیب کا معنی نکلے گا۔ جو قائل کی منشا کے بالکل خلاف ہے کیونکہ یہ مطلق آنے کے حکم میں ان لوگوں کو جمع کرنا چاہتا ہے ترتیب اس کی مدنظر ہے اب وہ کیا کرے؟ اور اس جگہ کوئی بھی شخص قرینہ نہیں ہے کہ یہاں ترتیب مراد نہیں ہے اور اگر کہا کہ قائل کو ضرور ایسے الفاظ ذکر کرنے چاہئیں جن سے مطلق کا اظہار ہو تو وہ وہی بات ہوئی اور عربی زبان میں مطلق جمع کے لیے کوئی حرف نہیں۔ بلکہ اس مطلب کے اظہار کے لیے مزید دیگر الفاظ جب استعمال کئے جائیں تب جا کر بے چارے قائل کا مطلب پورا ہوگا۔

خوب سمجھنا چاہیے کہ ایک حرف کو قانوناً ترتیب کے لیے سمجھنا حتیٰ کہ قرینہ کے علاوہ وہاں دوسری مراد نہ لی جائے اور یہ کہنا کہ فلاں حرف کو کہ نہیں ہے مطلق جمع کے لیے لیکن بعض جگہ قرآن کے مطابق ترتیب کا بھی فائدہ دیتا ہے ان دونوں میں کافی فرق ہے بہر حال اس مسلک کے مطابق عربی جیسی وسیع زبان ایسے حرف سے محروم رہ جائے گی۔ جو کلام میں مطلق جمع کے معنیٰ کا فائدہ دے اور ایسے حرف کی کافی ضرورت ہے "کما لا یخفی علی اولی العلم والنهی" باقی اگر کہا جائے کہ واؤ اصل میں مطلق جمع کے لیے ہے لیکن کسی جگہ ترتیب کا بھی فائدہ دیتی ہے قرائن کے مطابق تو یہ ان حضرات کے لیے مفید نہ ہوگا۔ کیونکہ اس بات کو ہر چیز کی طرف کھینچا نہیں جائے گا اور اس طرح سے انہیں مزعومہ مقصد حاصل نہ ہوگا۔

مطلب کہ جنہوں نے واؤ کو مطلق جمع کے لیے قرار دیا ہے ان کی رائے ہی صحیح اور راجح ہے باقی جو اس کو ترتیب کے لیے استعمال کرتے ہیں ان کی رائے سراسر مرجوح ہے اس قدر لمبی بات کا مطلب یہ ہے کہ واؤ جمع مطلق کے لیے ہے اس میں ترتیب کا معنیٰ نہیں ہے۔ البتہ کسی جگہ قرینہ کی وجہ سے ترتیب پیدا ہو تو وہ دوسری بات ہے لہٰذا واؤ کو ترتیب والے معنیٰ میں رکھ کر دلیل نمبر ۵۔ والی حدیث میں اپنے مزعومہ دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے جو کوشش کی گئی وہ بھی ختم ہوگئی۔ واللہ اعلم بالصواب راویوں کے تصرفات کو دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ کئی دفعہ نماز کے ارکان کو آگے پیچھے ذکر کرتے ہیں۔

صفة الصلوة کی جملہ احادیث کو دیکھنے سے یہ حقیقت بخوبی عیاں ہو جائے گی کہ وہ خواہ مخواہ ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھتے کیونکہ نماز کی ترتیب اس قدر متواتر ہے کہ اس میں تبدیلی یا تغیر کا امکان نہیں ہو سکتا اس وجہ سے رواۃ ارکان کی ہیئات مطلق بیان کرتے ہیں خود ارکان کی آپس میں ترتیب اس قدر اہم نہیں سمجھتے یہ اس وجہ سے کہ ہیئتیں چھوٹی اور جزوی باتیں ہیں جن میں ہیر پھیر یا کمی پیشی ممکن بلکہ واقع ہوتی ہے

باقی ارکان مثلاً قیام، رکوع، سجود، جلوس اور قرأۃ وغیرھم وہ خود نماز کے ترکیبی اجزاء ہیں جن کے بغیر نماز متصور ہی نہیں ہو سکتی۔ اسی سبب کی وجہ سے وہ تواتر کی حد کو پہنچ چکے ہیں اگر کوئی انہیں آگے پیچھے کر کے لاتا ہے تو بھی ہر کوئی سمجھ جاتا ہے کہ ان کی اصل ترتیب یہ ہے اس سے واضح بات کو اس طرح روکا جاتا ہے

کہ ہمیں ایسی احادیث نظر میں نہیں آتیں جس میں کسی راوی نے مقدم رکن کو مؤخر کیا ہو یا مؤخر کو مقدم کیا ہو۔ لیکن یہ بندہ حقیر درج میں چند مثالیں لکھتا ہے جس سے ناظرین اندازہ لگائیں کہ رواۃ ارکان میں تقدیم وتاخیر کرتے ہیں یا نہیں۔

**مثال نمبر ۱:** ...... صحیح بخاری میں حضرت براء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ "کان سجود النبی ﷺ ورکوعه وقعوده بین السجدتین قریباً من السواء" یعنی حضور رسول اکرم ﷺ کا سجدہ، رکوع اور دوسجدوں کے درمیان بیٹھنا تقریباً برابر تھے" انہی الفاظ سے اور اسی صحابی رضی اللہ عنہ سے بیہقی سنن کبریٰ میں ابو داؤد اپنی سنن میں یہ روایت لائے ہیں۔ دیکھیں یہاں پر صحابی رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کے سجود کو جو رکوع کے بعد ہیں پہلے لے کر آئے ہیں۔

**مثال نمبر ۲:** ...... ابو داؤد اپنی سنن میں حضرت براء رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت لائے ہیں "قال رمقت محمداً ﷺ قال وابو کامل رسول اللہ ﷺ فی الصلوٰة فوجدت قیامه کرکعته وسجدته، واعتداله فی الرکعة کسجدته وجلسته، بین السجدتین وسجدته ما بین التسلیم والانصراف قریباً من السواء" حضرت براء رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا محمد ﷺ کو اور ابو کامل امام ابو داؤد کے استاد کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو نماز میں پھر مجھے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کا قیام رکوع کے قریب اور سجدہ رکعت میں اعتدال سجدہ کی طرح اور دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھنا اور سجدہ اور سلام اور نماز میں ذکر کرنا ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ اس حدیث میں راوی نے رکوع کے بعد اعتدال والے رکن کو سجدے کے بعد ذکر کیا ہے۔ حالانکہ ترتیب میں یہ سجدے سے مقدم ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد فرماتے ہیں "قال مسدد فرکعته واعتداله بین الرکعتین فسجدته فجلسته بین السجدتین فسجدته بین التسلیم والانصراف قریباً من السواء" یہ اوپر والے الفاظ ابو کامل کے تھے لیکن مسدد وہ بھی امام ابو داؤد کا استاد ہے اس کی ان الفاظ سے حدیث ہے اس روایت میں اعتدال کو اپنی جگہ ذکر کیا گیا ہے یعنی رکوع اور سجدے کے درمیان "کما لا یخفی علی من له ادنی مسکته"

**مثال نمبر ۳:** ...... حذیفہ رضی اللہ عنہ سے رایت ہے کہ "انه صلی مع النبی ﷺ فکان یقول فی رکوعه سبحان ربی العظیم وفی سجوده سبحان ربی الاعلیٰ وما یمر بایة رحمة الا وقف عندها فسأل ولا بایة عذاب الا وقف عندها وتعوذ" بے شک حذیفہ رضی اللہ عنہ نے رسول اکرم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی پھر آپ ﷺ نے رکوع میں سبحان ربی العظیم پڑھی اور

سجدے میں سبحان ربی الاعلی پڑھی اور جب بھی کسی آیت رحمت پر آتے تو اس پر ٹھہر کر اللہ تعالیٰ سے اس کی رحمت کا سوال کرتے اور جب کسی عذاب کی آیت پر آئے تو وہاں ٹھہر کر اللہ تعالیٰ سے اس کے عذاب سے پناہ مانگتے۔

یہ ظاہر ہے کہ رکوع یا سجدے میں جانے (پڑھنے) سے پہلے قرأت ہے۔ لیکن ایک راوی رکوع اور سجدے کی دعاؤں کو پہلے ذکر کر رہا ہے اور قرأت کو بعد میں ذکر کر رہا ہے۔ حالانکہ ترتیب میں یہ قرأۃ مقدم ہے یہ بات بھی ظاہر ہے۔ پھر دوسری روایت میں اس کو بالترتیب ذکر کیا گیا ہے جیسا کہ عوف بن مالک اشجعی سے روایت ہے کہ ''قمت مع رسول الله ﷺ فقام يقرأ سورة البقرة لا يمّر باية رحمة الا وقف فسال ولا مر باية عذاب الا وقف فتعوذ قال ثم ركع (الحديث)'' یعنی میں نماز میں کھڑا ہوا جناب رسول اکرم ﷺ کے ساتھ پھر آپ ﷺ کھڑے ہوئے اور سورۃ بقرہ پڑھنا شروع کی جب کسی آیت رحمت پر آتے تو وہاں (ٹھہر) کر اللہ تعالیٰ سے رحمت کا سوال کرتے اور جب کسی عذاب کی آیت پر آتے تو وہاں رک کر عذاب سے پناہ مانگتے۔ راوی کہتا ہے کہ پھر رکوع کیا۔ الحدیث۔

**مثال نمبر ٤:** ...... امام احمد کی مسند میں حضرت ہلب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ''رأيت النبي ﷺ ينصرف عن يمينه وعن يساره ورأيته قال يضع هذه على صدره'' یعنی میں نے رسول اکرم ﷺ کو نماز کے بعد دونوں طرف دائیں بائیں پھرتے ہوئے دیکھا اور سینے پر ہاتھ باندھتے تھے۔ کیا سینے پر ہاتھ باندھنا اس انصراف کے بعد ہے؟ ہرگز نہیں، دیکھیں دوسری روایت حضرت ہلب رضی اللہ عنہ کی ترتیب کو بحال رکھتی ہے جیسا کہ فرماتے ہیں کہ رأيت النبي ﷺ واضعاً يمينه على شماله ورأيته ينصرف عن يمينه وعن شماله'' اس روایت میں وضع کو مقدم ذکر کیا گیا ہے اور انصراف کو بعد میں جیسا کہ اصل ترتیب ہے۔

**مثال نمبر ٥:** ...... امام احمد کی سند میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ''صلى بنا رسول الله ﷺ فلما قرء، غير المغضوب عليهم ولا الضآلين قال اٰمين واخفى بها صوته ووضع يده اليمنى على يده اليسرىٰ وسلم عن يمينه وعن يساره'' حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہمیں رسول اکرم ﷺ نے نماز پڑھائی پھر جب آپ ﷺ نے ''غير المغضوب عليهم ولا الضالين'' پڑھا تو امین کہی اور آواز مخفی کی یعنی آہستہ کہی، اور اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھا اور دائیں بائیں سلام پھیرا۔ اس میں بھی آپ ﷺ کا ہاتھ باندھنا آمین کے بعد مذکور ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ وضع الیدین امین کے بعد ہے؟ بلکہ راوی مطلق آپ ﷺ کی نماز کی ہیئات بیان کر رہا ہے

یہ روایت گویا متکلم فیہ ہے لیکن اس کے رواۃ ثقہ ہیں اور وضع بعد الرکوع کے قائلین کے نزدیک تو اس کی سند میں کلام نہیں ہوسکتا کیونکہ روایت علقمہ سے ہے اور علقمہ سماع کے قائل ہیں علاوہ ازیں ابن حجر سے بھی ہے۔

بہر حال ان حضرات کے نزدیک ٹھیک ہے۔ البتہ یہاں شعبہ سے غلطی ہوئی ہے اس وجہ سے "اخفی بھا صوتہ" یعنی امین آہستہ کہنے والے الفاظ صحیح نہیں ہیں۔ لیکن ان باتوں سے یہاں واسطہ نہیں ہے۔ اصل مقصد یہ ہے کہ رواۃ نماز کے ارکان وہیات میں تقدیم وتاخیر کرتے رہتے ہیں۔ وہ دعویٰ بحمد اللہ بوجہ ائمہ ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ گویا یہاں "اخفی بھا صوتہ" کے الفاظ صحیح نہیں ہیں لیکن ہیات کی ترتیب باقی نہیں رہتی کہ ان میں کون سا کلام ہے؟

**خلاصہ کلام**:...... ثقہ راوی نماز کے ارکان وہیات میں تقدیم وتاخیر کرتے ہیں۔ یہ تو میں نے اپ کے سامنے پانچ امثلہ پیش کی ہیں۔ لیکن اگر حدیث کی سب کتب استقراء کے ساتھ تتبع کی جائیں تو اور بھی مثالیں ہاتھ آسکتی ہیں۔ پھر یہ کہنا کہ ارکان میں تقدیم وتاخیر ہمیں کسی روایت میں نظر نہیں آئی کتنے تعجب میں ڈالنے والا دعویٰ ہے۔ بہر حال جب ثابت ہوا کہ ارکان وہیات الصلوۃ میں رواۃ تقدم وتاخیر کرتے آئے ہیں تو پھر ان میں کون سی خرابی ہے کہ اس زیر بحث حدیث میں بھی راوی نے مقدم کو مؤخر کیا ہے۔ خصوصاً پہلے ایک حدیث گذر چکی ہے جس میں پہلے قیام کو ہی صلوٰۃ کہا گیا ہے اور عموم مراد لینے کی وجہ سے جو خرابیاں لازم آتی ہیں وہ بھی آپ کو معلوم ہوچکی ہیں اس صورت میں ضروری ہے کہ ہم بھی اس طرح سے کہیں کہ زیر بحث حدیث میں مراد پہلے قیام کی ہیئت کا بیان ہے۔ صرف راوی نے ترتیب میں تقدیم وتاخیر کی ہے اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

**معزز ناظرین**:...... ملاحظہ فرمائیں کہ یہ جو بھی دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ سب اسی مخدوش کلیہ پر مبنی ہیں ہم ابھی تک تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور ان کو تسلیم نہ کرنا محض ضد پر مبنی نہیں ہے بلکہ دلائل کے مطابق ، جیسا کہ کافی بحث گذشتہ صفحات میں آچکی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب اس دلیل پر میرا دوسرا سوال یہ ہے کہ رکوع کے بعد اس طرح کہنا کہ آپ نماز میں ہاتھ باندھے کھڑے تھے۔ اس طرح ذکر کرنے میں عاصم منفرد ہے دوسرے کسی بھی راوی نے حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت نہیں کی۔ سب نے شروع کے قیام میں وضوء کو ذکر کیا ہے وہ صرف عاصم اور حافظ علی بن مدینی کا کہنا ہے کہ عاصم جب منفرد ہو تو وہ حجت نہیں ہے اور یہاں یقیناً منفرد ہے کیونکہ یہ ترتیب کسی بھی دوسرے نے ذکر نہیں کی اس وجہ سے بھی یہ اس کی روایت حجت نہیں ہونی چاہیے جواب میں کہا جاتا ہے کہ عاصم منفرد ہے کیونکہ عموم کا بیان کر رہا ہے لہٰذا دونوں قیام شامل ہیں لیکن ذرا سوچیے کہ بات تو وہی ہوئی یہاں بھی وہی کلیہ کام کر رہا ہے پھر اس کو مستقل

دلیل بنا کر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اصل میں اس کو ذکر کرنے کا مقصد یہی تھا چونکہ رکوع کے بعد ذکر کیا گیا ہے۔ اس وجہ سے گویا حضرت وائل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قیاموں کے لیے یہ حکم شامل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حال تب پیدا ہوئی جب عاصم نے رکوع کے بعد یہ الفاظ ذکر کیے لہٰذا اس کا انفراد ختم نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس انفراد کو حجت تسلیم کرنے میں قائل (شامل) رہے گا مطلب کہ اس حدیث میں بھی صرف ان کا فی الجملہ نماز میں ہاتھ باندھنا ذکر کرنا ہے اور یہ باندھنے والی جگہ دوسرے مقام پر متعین ہو چکی ہے۔ گویا یہاں پر اگرچہ ترتیب (میں) مؤخر ذکر کی گئی ہے۔ پھر یہ تصرف ثقات راوی کرتے بھی آئے ہیں لہٰذا اس میں کوئی بھی قباحت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

## چھٹی دلیل اور اس کا جائزہ:

**دلیل نمبر ٦:**...... عن وائل الحضرمی قال صلیت خلف رسول الله ﷺ فکبر حین دخل ورفع یدیه وحین اراد ان یرکع ، رفع یدیه وحین رفع رأسه من الرکوع رفع یدیه ووضع کفیه وجا فی وخرش وفخذه الیسریٰ من الیمنی واشار باصبعه السبابة (رواہ احمد) حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور رسول اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی آپ ﷺ اللہ اکبر کہہ کر نماز میں داخل ہوئے اور دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور اسی طرح جب رکوع کا ارادہ کیا تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور جب رکوع سے سیدھے کھڑے ہوئے تب بھی ہاتھوں کو اٹھایا اور دونوں ہاتھوں کو رکھا اور اپنے بازوؤں کو کشادہ کیا اور بائیں ٹانگ کو بچھایا (الحدیث) اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث میں رکوع سے سیدھے ہونے کے بعد ہاتھ رکھنے (باندھنے) کا بیان ہے اور ان ہاتھوں کا باندھنا سینے پر مراد ہے۔ نہ (دوسرا علی مقتضی الدلیل) کہا جائے گا کہ حضور اکرم ﷺ سے بھی رکوع کے بعد وضع ثابت ہوا۔ اکثر طور پر اس حدیث کو صرف ''ووضع کفیه'' تک ذکر کیا جاتا ہے اور حدیث کا بقیہ حصہ حذف کر دیا جاتا ہے۔ جس وجہ سے اس حدیث کی شکل وصورت ہی مبدل نظر آتی ہے۔ ورنہ اگر بقیہ حصہ بھی ذکر کیا جائے تو ایک غیر جانبدار اور خالی الذہن انسان کو فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔

بہر حال اس دلیل پر اس طرح سے کلام کیا جاتا ہے۔ اول کہ اس حدیث میں ''وضع کفیه'' سے مراد رکوع کے بعد سینہ پر ہاتھ باندھنا قطعاً مراد درست نہیں ہے نہ اصالتاً نہ احتمالاً۔ درج ذیل وجوہات کی بناء پر

(ا)...... امام احمد کی مسند میں سند کی تھوڑی سے تبدیلی (ہیر پھیر) سے دوسری بھی حضرت وائل کی احادیث وارد ہیں۔ لیکن ان میں ہاتھوں کا رکھنا (رکوع کے بعد) سجدے میں وارد ہے اور اس روایت میں راوی نے اختصار سے کام لیا ہے۔

(۲)......اس حدیث میں "و وضع کفیه" کے بعد الفاظ وجافی'' مذکور ہیں جس کا معنی بازوؤں کو دور کرنا ہے اور یہ تجافات یا تو رکوع کی حالت میں رہتی ہے یا سجدے کی حالت میں لہٰذا یہ الفاظ "جافی" "و وضع کفیه" کو بھی ان دو حالتوں (رکوع وسجود) میں سے ایک کے ساتھ متعین اور منسلک کر رہے ہیں ورنہ دوسری سورت میں ''وجافی'' کے الفاظ بالکل الگ ایک بے تعلق الفاظ رہ جائیں گے۔ کیونکہ کوئی بھی دوسرے الفاظ اس کے آگے یا پیچھے نہیں ہیں جن سے مل سکے۔ صرف ''جافی'' سے سجدہ مراد لینا کلام اور اسلوب میں انتہائی تکلف اور جبر ہوگا۔ حالانکہ صحابی اس کے بعد "وفرش فخذه اليسرى الخ" کہہ کر قعدہ کی مکمل حالت بیان کر رہا ہے حتی کہ اس میں انگلی کے اشارے کا بھی ذکر ہے اور اس سے پہلے درمیان میں "اراد ان يركع" الخ کہہ کر رکوع کا بھی بیان کیا ہے۔ لیکن سجدے تک پہنچنے کے بعد اس کا ذکر نہیں کرتا۔ محض ''وجافی'' کے الفاظ کہتا ہے جو بازوؤں کا فعل ہے اور رکوع وسجود دونوں سے منسلک ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب کہ یہاں صحابی صرف رکوع اور سجود کی حالت میں بازوؤں کو ہیئت (کیفیت) بیان کر رہا تھا اور سجدے کا ذکر بالکل متروک کر دیا اور ایکدم بیٹھنے والی حالت کو پہنچ گیا؟ اب اگر "و وضع کفیه" کو وجافی سے منسلک کیا جائے گا تو لامحالہ سجدے کا بھی بیان ہو جائے گا۔ کیونکہ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد رکوع میں وضع کفیہ مقصود نہیں ہے مراد عام نماز ہے نہ کہ نماز کسوف وغیرہ۔

بہر حال ''وجافی'' کے الفاظ "و وضع فيه" کو کسی دوسری حالت سے منسلک نہیں کرنے دیتے یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس روایت میں صحابی نے یہ تصرف کیا ہے بلکہ یہ تصرف نیچے راویوں سے ہوا ہے اور رواۃ کا یہ دستور رہا ہے کہ ایک اوپر راوی کا جس قدر خاص ٹکڑا (حصہ) حدیث کا اپنے شیخ سے سنا ہوتا ہے اتنا ہی ذکر کرتے ہیں اور پھر کسی دوسرے راوی نے کچھ زیادہ تفصیل سے یہ حدیث سنی ہے اس وجہ سے وہ اس میں کچھ زیادہ الفاظ لاتا ہے۔ پھر اس سے یہ اندازہ لگانا کہ یہ احادیث الگ الگ ہیں یا صحابی نے الگ الگ فعل بیان کیے ہیں نہایت افسوسناک غلطی ہوگی بلکہ یہ حدیث ایک ہی ہوتی ہے۔ مگر بلا واسطہ یا بالواسطہ سے معین کے کم یا زیادہ سننے کے سبب چند الفاظ کی کمی بیشی ہو جاتی ہے۔ اس وجہ سے کوئی اس کو جدا دو احادیث (متن کے اعتبار سے) قرار نہیں دیتا دیکھیے مسیٔ فی الصلوٰۃ والی حدیث کے کافی طرق ہیں جس میں ہر ایک روایت میں بعض احکام کا اضافہ ہے۔ لیکن محدثین کا اتفاق ہے کہ یہ حدیث ایک ہی ہے۔ اسی طرح یہ بھی حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے کئی طرق سے مروی ہے اگر کسی طریق میں کچھ الفاظ نہیں ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ حدیث دوسری اور مستقل ہے بلکہ دیگر طریقوں سے ہم اس ''و وضع کفیه" والا محل متعین کر سکتے ہیں۔

اگر وضع کفیہ سے مراد سینہ پر ہاتھ باندھنا ہوتا تو صرف وضعھا کہنا کافی تھا کیونکہ سینہ پر مکمل ہاتھ

بازوؤں تک رکھے جاتے ہیں نہ صرف بازو۔ باقی سجدے میں صرف ہتھیلیاں رکھی جاتی ہیں اور بازوؤں کو رکھنے سے ہتھیلیاں روکتی ہیں۔ اس لیے فرمایا گیا کہ وضع کفیہ میں خلاف مزعومہ معنی کی تو اس صورت میں اس طرح مستقل الفاظ میں بیان کرنا اور ضمیر کی جگہ پر "کفیه" لانے کی ضرورت نہ تھی۔ لہٰذا یہ خود اس پر دلیل ہے کہ اس جملہ "ووضع کفیہ" کا عطف مستقل جملے پر ہے۔ یعنی "ووضع کفیه" کا عطف ہے "حین رفع راسه من الرکوع رفع یدیه" کے سارے جملے پر۔ نہ کہ صرف "رفع یدیہ" پر۔ غور کریں۔

(۴)......آپ کے مزعومہ معنی پر "وجافی" کا لفظ بالکل الگ ہوتا ہے اس صورت میں واؤ عطف کی نہیں رہتی بلکہ استینا فیہ بن جاتی ہے اور استینا فیہ واؤ کا حقیقی معنی کوئی نہیں ہے بلکہ حقیقی معنی تو کجا بلکہ "واؤ کا حقیقی معنی کوئی نہیں ہے بلکہ حقیقی معنی کیا جائے بلکہ "واو استینا فیه" زائد ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ مجبوری کے علاوہ کسی لفظ کو زائد نہیں کہا جاسکتا۔ فتدبروا۔

امام احمد کی مسند میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے حدیث آئی ہے جس میں ایک راوی کے علاوہ (یعنی امام احمد کے شیخ کے علاوہ) سند بعینہٖ وہی ہے جو زیر بحث حدیث کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "عن وائل بن حجر الحضرمی انه رأی رسول الله ﷺ صلی فذکره وقال فیه ووضع یده الیمنی علی الیسری قال وزاد فیه شعبة مرة اخری فلما کان فی الرکوع وضع یدیه علی رکبتیه وجا فی فی الرکوع"

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ یہ ہاتھوں کا رکھنا رکوع کی حالت میں ہے اور اس کے ساتھ مجافات کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ مطلب کہ زیر بحث حدیث میں یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ یہ ہاتھوں کا رکھنا رکوع کے بعد والی حالت ہوتا تو تجافات بھی اسی حالت سے وابستہ ہوتا اور الحدیث یفسر بعضه بعضا ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر کرتی ہے۔ ایک مشہور و معروف اور مسلم مقولہ ہے جب حضرت وائل کی خود دوسری حدیث اس وضع کفیہ کا محل متعین کر رہی ہے تو پھر اس کو اپنی خاص مزعومہ کیفیت سے متعین کرنے کا کیا معنیٰ ہوا اور دونوں احادیث کی سند کا تقریباً ایک ہونے سے میں دلیل اسی حقیقت پر پیش کر رہا ہوں کہ یہ تصرف محض رواۃ کا ہے نہ کہ خود حضرت وائل رضی اللہ عنہ کا ورنہ درحقیقت حدیث ایک ہی ہے میری اس دلیل کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ (اس حدیث کے جو میں نے امام احمد کی سند سے نقل کی ہے) کا زیر بحث حدیث سے کوئی بھی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ الگ ہے اور یہ الگ ہے اور یہ حدیث (میرے والی) اس حدیث سے مختصر ہے جو اس حدیث سے پہلے بالکل متصل ذکر کی گئی ہے یہ سب کچھ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ سب احادیث الگ ہیں حالانکہ اگر اس طرح کہا جائے گا تو پھر نتیجہ یہ نکلے گا کہ امام احمد کی مسند میں جو بھی حضرت وائل کی احادیث

ذکر کی گئی ہیں وہ سب الگ الگ وقت میں بیان کی گئی ہیں اس طریقہ کار سے قصہ اس قدر طویل ہوگا۔ آخر کار کئی دوسری احادیث جنھیں محدثین کرام نے ایک ہی حدیث کے مختلف طرق ہونا قرار دیا ہے وہ بھی الگ الگ ہو جائیں گی اور نتیجہ انتہائی غلط اور خلاف توقع نکلے گا۔

دراصل ''واضعین حضرات' ان احادیث کو جن سے ان کے مزعومہ دعوؤں کو نہایت دور کے اشاروں سے ثبوت ملنے کی توقع ہوتی ہے مستقل حدیث بنانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں اور اس کوشش میں مرویہ اصولوں کو بھی بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔ محدثین کا اصول ہے کہ ''الاحادیث یفسر بعضها بعضا'' یعنی بعض احادیث بعض کی تفسیر ہوتی ہیں اس وجہ سے ایک حدیث کو دوسری سے ملا کر پھر مطلب نکالتے ہیں لیکن یہ صاحب کہتے ہیں کہ نہیں اور ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر اس جگہ ہوتی ہے جہاں ایک حدیث پر مستقل طور پر عمل نہ ہو سکے۔ باقی جس جگہ پر الگ الگ عمل ہو سکے تو وہاں پر دونوں احادیث کو ایک بنا کر ایک کو دوسری کی تفسیر نہیں بنایا جائے گا۔ ان حضرات کا یہ کہنا کسی جگہ کسی حد تک صحیح بھی ہو سکتا ہے لیکن اس قضیہ کو جو کلی شکل دی گئی ہے وہ سراسر مخدوش ہے۔

درج ذیل مثالوں میں دیکھیں تو اگر چہ ہر ایک حدیث پر مستقل طور پر عمل ہو سکتا ہے لیکن ان کو ایک بنائی اور دوسری سے ملا کر، پھر مطلب نکالنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ (۱) غسل کے بارے میں ایک حدیث بخاری شریف میں ہے جس میں ہے کہ آپ ﷺ نے وضوء کیا اور استنجاء کیا الخ۔ یہ حدیث پانچویں دلیل پر کلام کرنے والی جگہ گذر چکی ہے اب اس حدیث سے تمھارے مسلک کے مطابق (یعنی واؤ کو ترتیب کے لیے قرار دینے والی صورت میں) معلوم ہوتا ہے کہ وضوء کے بعد آپ ﷺ نے استنجاء کیا حالانکہ یہ واقعہ کے خلاف ہے لیکن اس پر مستقل عمل ہو سکتا ہے۔ یعنی اس حدیث کو اس لیے کوئی دلیل بنائے کہ شرم گاہ کو چھونے سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔ یہ مطلب نکالنے پر اعتراض ہوتے ہیں ان کا ذکر اور جواب گذر چکا ہے (واؤ مطلق جمع کے لیے ہے اس بحث کے دوران) بہر حال اس حدیث کو جدا بنا کر اس پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے اور اس حدیث کو بھی جن میں استنجاء پہلے ہے (وضو بعد) علیحدہ قرار دے کر اس پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے لیکن اس سے جو مفاسد پیدا ہوں گے ان کے بیان کی ضرورت نہیں ہے خود ہی سوچیں؟

مثال نمبر۲:....... ناظرین ملاحظہ فرمائیں مسلم شریف میں ایک حدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے ہے کہ ''حدثنا ابو بكر بن ابی شيبة و ابو كريب قالا انا ابو معاوية عن الاعمش عن المسيب بن رافع عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة قال خرج علينا رسول الله ﷺ فقال مالی اراكم رافعی ايديكم كانها اذناب خيل شمس اسكنو فی الصلوٰة

(الحدیث) وحدثنی ابو سعید الاشجع قال حدثنا وکیع وحدثنا اسحق بن ابراھیم قال اخبر نا عیسیٰ بن یونس قالا جمیعاً حدثنا بھذہ الا سناد ونحوہ" حضرت رسول اکرم ﷺ ہمارے طرف نکلے پھر فرمایا کہ یہ کیا ہے جوتم اپنے ہاتھ اوپر اٹھا رہے ہو جیسا کہ سرکش گھوڑوں کی دمیں ہیں نماز میں سکون اور آرام سے رہو، یعنی ہاتھوں کو اوپر نہ اٹھاؤ۔

اب اس حدیث سے حنفی حضرات یہ دلیل لیتے ہیں کہ نماز میں رفع الیدین سے نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے لیکن ان کو محدثین کرام (امام بخاری وغیرہم) جواب دیتے ہیں کہ تمہارا یہ استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس حدیث میں یہ بیان نہیں ہے کہ یہ ہاتھوں کا اٹھانا کسی حالت میں منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث اسی راوی جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس میں بیان ہے کہ یہ ہاتھوں کا اٹھانا سلام کے وقت تھا جس سے آپ ﷺ نے منع فرمایا نہ کہ مواقع ثلاثہ میں رفع الیدین سے (یہ حدیث بھی مسلم شریف میں ہے)

حدثنا ابو بکر بن ابی شیبة وقال نا وکیع عن مسعرح وحدثنا ابو کریب و الفظ له قال نا ابن ابی زائدة عن مسعر قال حدثنی عبدالله بن القبطیة عن جابر بن سمرة قال کنا اذا صلینا مع رسول الله ﷺ قلنا السلام علیکم ورحمة الله ، السلام علیکم ورحمة الله واشار بیده الی الجانبین فقال رسول الله ﷺ علی تؤمنون بايد يكم كانها اذ ناب خیل شمس انما یکفی احد کم ان یضع یده علی فخذه ثم یسلم علی اخیه من علی یمینه وشماله" حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم جب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تو سلام پھیرتے وقت السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے تھے اور صحابی وائیں طرف اشارہ کر کے اپنے دائیں ہاتھ سے دکھایا کہ اس طرح سے اوپر والے الفاظ (السلام علیکم ورحمة الله) اور صحابی نے دائیں بائیں اپنے ہاتھ سے اشارہ کر کے دکھایا کہ اس طرح درج بالا الفاظ کے ساتھ ہاتھ بھی اٹھاتے تھے (دائیں بائیں دونوں طرف) پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاتھوں سے کس کو اشارہ کرتے ہو؟ جیسا کہ سرکش گھوڑوں کی دُمیں، تم میں سے ہر ایک کے لیے یہی کافی ہے کہ اپنا ہاتھ اپنی ران پر رکھے پھر اپنے مسلمان بھائی پر دائیں بائیں سلام پھیرے،

محترم ناظرین ملاحظہ فرمائیں کہ اوپر والی حدیث میں دو تین راویوں کا تفاوت بھی ہے اس کے ساتھ الفاظ میں بھی تھوڑا تفاوت ہے لیکن محدثین کرام ان دونوں احادیث کو ایک قرار دیتے ہیں؟ کیا یہ انہیں الہام ہوا ہے یا کیا ایسی باتوں میں الہام بھی دلیل ہوسکتا ہے؟ ورنہ علم حدیث بجائے دلیل پر مبنی ہونے کے۔ ایک تخمین وظن والا علم ہوجائے گا۔ (وھو کما تری) کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ حدیث کا علم محض ایک تخمینے اور

اندازے کا علم ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ ان محدثین کرام کو دونوں احادیث کے اکثر الفاظ کا ایک جیسا ہونا اور حدیث کا ایک ہی صحابی سے مروی ہونا ازیں قسم ایسی ہی دیگر وجوہات نے اس پر مجبور کیا کہ دونوں احادیث کے ایک ہونے کے قائل ہوں اسی طرح سے زیر بحث حدیث کو بھی سمجھیں پھر لطف یہ کہ میں نے جو حدیث پیش کی ہے (جس میں وضع الیدین علی رکبتیہ وجافی فی الرکوع کے الفاظ ہیں) اس کی سند بھی سوائے ایک راوی کے (امام احمد کے شیخ کے علاوہ) ایک ہی ہے اور الفاظ میں اس قدر تبدیلی نہیں ہے کہ دونوں احادیث کے مستقل ہونے کا قائل ہونا پڑے۔ ورنہ اگر آپ ضد پر قائم رہیں گے تو ایک مخالف تم سے سوال کر سکتا ہے کہ کس سبب کی وجہ سے آپ مذکورہ احادیث (کانھا اذناب خیل شمس والی احادیث) کے ایک ہونے کے قائل ہو؟ حالانکہ دونوں حدیثوں کی سندوں میں نسبتاً زیادہ تفاوت ہے اور الفاظ میں بھی قدرے زیادہ تبدیلی ہے آخر کیونکہ یہ ان کو مستقل اور علیحدہ قرار دیا جائے اور اس میں کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی۔ مثلاً اس طرح کہا جائے کہ حدیث ثانی (جس میں سلام پھیرتے وقت ہاتھوں کے اٹھائے جانے کا ذکر ہے) پہلے واقعہ پر دال ہے بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سلام کے وقت ہاتھوں سے اشارہ کرتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس طرح سے منع فرمایا اور پہلی حدیث (جس میں سلام کا ذکر نہیں ہے) دوسرے واقعہ کی خبر دے رہی ہے یعنی پہلے واقعہ میں صحابی کو سلام کے وقت ہاتھوں کے اشارے سے روکا گیا تو انہوں نے اس حالت میں ہاتھوں کے اشارے کو روک دیا لیکن مواقع ثلاثہ میں رفع الیدین کرتے رہے اور دوسرے واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس سے بھی منع فرمایا کیونکہ ”اسکنوا فی الصلوۃ“ کا لفظ (اس حدیث میں وارد ہے) گویا کہ صحابہ کرام کو تنبیہ کے طور پر کہا گیا کہ ساری نماز میں ہاتھ نہ اٹھائے جائیں اور وہ اس پہلے منع کرنے کے بعد بھی مواقع ثلاثہ میں رفع الیدین کرتے رہے۔ اس سے نہ روکا گیا؟

اب بتائیں جب اس طرح دو احادیث مستقل جدا جدا ہو جاتی ہیں اور مطلب میں بھی کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو پھر ان دونوں احادیث کو ایک قرار دینے کے لیے کیوں زور دیا جاتا ہے، ممکن ہے کہ کوئی کہے کہ چونکہ مواقع ثلاثہ میں بھی ایک بڑی جماعت سے رفع الیدین ثابت ہے لہٰذا ہم اس منع والی حدیث میں مواقع ثلاثہ میں منع وارد نہیں سمجھتے لیکن یہ کہنا بھی اصل اعتراض کو دور (دفع) نہیں کرتا کیونکہ یہاں اصل رفع الیدین کے مسئلہ کے متعلق اثباتاً یا نفیاً بحث نہیں ہے۔ بلکہ رفع الیدین اگرچہ دوسری جگہ سے ثابت ہو لیکن یہ دونوں احادیث ایک ہی قرار دی جاتی ہیں۔ یہ بات محل نظر رہتی ہے۔ کیونکہ دونوں احادیث کو مستقل قرار دینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں پھر ممکن ہے کہ پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین سے مطلق منع کیا ہو بعد میں پھر مواقع ثلاثہ میں رفع الیدین کو بحال کر دیا ہو اس طرح سے ان صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم کی تغلیط بھی لازم نہیں آئے گی جو رفع الیدین کے راوی ہیں۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ دونوں احادیث جدًا جدا بھی ہوسکتی ہیں لیکن ان کو ایک قرار دیا جائے۔ حالانکہ سند میں کچھ زیادہ تفاوت الفاظ میں قدرے تبدیلی تب بھی زور اتحاد پر دیا جاتا ہے۔ آخر اس کی وجہ کیا ہے یہ لکھنے سے قارئین کرام غلط اندازہ نہ لگائیں کہ میں ان احادیث (کانہا اذناب خیل شمس والی احادیث) کے الگ الگ مستقل ہونے کا قائل ہوں۔ بلکہ میں اس بارے میں محدثین کرام کا بالکل ہم نوا اور متفق ہوں کہ یہ دونوں ایک ہی حدیث اور ایک ہی واقعہ کی خبر دے رہی ہیں یہاں اس سر درد کا مطلب یہ ہے کہ اگر محض معمولی غیر قابل ذکر تفاوت کے سبب ایک حدیث کو دو احادیث قرار دیا جائے تو اس سے کئی مفاسد پیدا ہوتے ہیں اور اس کی زد کہاں کہاں پہنچتی ہے اور محدثین کی ساری کوشش رائے گاں چلی جاتی ہے۔ پھر وجوہات کی بناء پر ان محدثین نے بعض احادیث کو ایک ہی حدیث قرار دیا ہے میں بھی انہی وجوہات کی بناء پر زیر بحث حدیث کو اور میں اپنی ذکر کردہ حدیث کو ایک قرار دے رہا ہوں اب ناظرین کرام دونوں احادیث کی اسناد اور الفاظ کو دیکھ کر انصاف فرمائیں اور فیصلہ کریں کہ کس کی بات درست ہے۔

مثال نمبر۲:...... امام محدثین اپنی صحیح میں (باب کلام الامام والناس فی خطبة العید واذا سئل الامام عن شئ وھو یخطب) کے تحت یہ حدیث لائے ہیں "عن براء بن عازب قال خطبنا رسول الله ﷺ یوم النحر بعد الصلوٰة فقال من صلی صلوٰتنا ونسك نسكنا فقد اصاب النسك ومن نسك قبل الصلوٰة فتلك شاة لحم فقام ابو بردة بن نیار فقال یا رسول الله ﷺ تا الله لقد نسكت قبل ان اخرج الی الصلوٰة وعزمت ان الیوم یوم اكل وشرب فتعجلت واكلت اطعمت اھلی و جیرانی فقال رسول الله ﷺ تلك شاة لحم قال فان عندی عنا قاً جذعة لھی خیر من شاتی لحم فھل تجزی عنی قال نعم ولن تجزی عن احدٍ بعدك"

(ترجمہ) براء بن عازب سے روایت ہے کہ ہمیں قربانی والے دن جناب رسول اکرم ﷺ نے خطبہ دیا نماز کے بعد پھر فرمایا کہ جس نے ہماری طرح نماز پڑھی اور ہماری طرح قربانی کی (یعنی نماز کے بعد سنت کے مطابق قربانی کی) تو اس نے قربانی کو ٹھیک طرح سے پالیا اور جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو یہ قربانی نہ ہوگی بلکہ یہ صرف گوشت حاصل کرنے کے لیے بکری ذبح کی (یعنی یہ محض اپنے کھانے پینے کے لیے ذبح کی گئی ہے) باقی اس کو قربانی کفایت نہ کرے گی۔ پھر ابو بردہ بن نیار کھڑے ہوئے اور عرض کیا کہ "یا رسول اللہ ﷺ اللہ کی قسم بے شک میں نے نماز کی طرف نکلنے سے پہلے قربانی کر ڈالی اور میرے خیال

میں یہ بات تھی کہ آج کا دن کھانے پینے کا دن ہے پھر جلدی کی، کھایا اور اپنے اہل وعیال اور پڑوسیوں کو بھی کھلایا" پھر جناب رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ یہ بکری صرف گوشت حاصل کرنے کے لیے ذبح کی گئی ہے (یعنی قربانی کے لیے کفایت نہ کرے گی)" اس صحابی نے عرض کیا کہ کیا آقا علیہ السلام (میرے پاس بکری کا بچہ ہے جو دو دانت والا یعنی مسنہ نہیں ہے) لیکن جذعہ ہے یعنی نو دس ماہ کا ہوگا لیکن یہ دوسری بکریوں سے اچھا (گوشت میں) ہوگا یعنی موٹا تازہ ہے۔ کیا یہ قربانی کے لیے کافی ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں اور لیکن تیرے بعد کسی دوسرے کے لیے کفایت نہ کرے گا۔ جیسا کہ "ولن تجزئ عن احد بعدك" کے الفاظ بتارہے ہیں آگے چل کر اسی باب میں امام بخاری یہ حدیث لاتے ہیں۔

ان انس بن مالك رضی اللہ عنہ قال ان رسول الله ﷺ صلى يوم النحر ثم خطب فامر من ذبح قبل الصلوٰة ان يعيد ذبحه فقام رجل من الانصار فقال يا رسول الله جيران لي أمّا قال بهم خصاصة وامّا قال بهم فقروانى ذبحت قبل الصلوٰة وعندى عناق لى احب الى من شاتى لحم فرخص له فيه" بے شک انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جناب رسول اکرم ﷺ نے ہمیں قربانی والے دن نماز پڑھائی پھر خطبہ ارشاد فرمایا پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی (ذبح) کی وہ دوبارہ قربانی کرے۔ پھر انصار میں سے ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کی اے رسول اللہ ﷺ میرے کچھ پڑوسی تھے (راوی کہتا ہے کہ یہ الفاظ کہے) انہیں بھوک تھی یا کہا کہ انہیں احتیاج تھا پھر میں نے نماز سے پہلے ذبح کر ڈالا اور میرے پاس ایک بکری کا بچہ ہے جو میرے پاس دو بکریوں سے اچھا ہے (کیا اس کی جگہ وہ قربانی کر سکتا ہوں) (راوی کہتا ہے کہ) پھر آپ ﷺ نے اس کو اس کی اجازت دے دی۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ ایسے شخص کو جو اپنے پڑوسیوں کی خاطر غلطی سے نماز سے پہلے ذبح کر بیٹھے ایسے جانور کو ذبح کرنے کی اجازت دی۔ جو ابھی تک دو دانت والا یعنی مسنہ نہ ہوا تھا اور اس میں یہ نہیں فرمایا کہ اگر کوئی دوسرا اس سبب کی وجہ سے نماز سے پہلے قربانی کر ڈالے تو اس کو مسنہ سے کم (چھوٹے) کی قربانی کرنے کی اجازت نہیں ہے مطلب کہ دوسرے کسی کو بھی اجازت ہے کہ وہ بھی اس غلطی کے سبب نماز سے پہلے ذبح کر ڈالے، جس سبب کی وجہ سے صحابی نے ذبح کیا تو وہ بھی مسنہ سے چھوٹے جانور کی دوبارہ قربانی کر سکتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اصول یہ قائم کیا گیا ہے کہ جس حدیث پر بھی استقلالاً عمل کیا جاسکتا ہے اس کو مستقل رکھنا ہے اور ایسی احادیث کو ایک دوسری کی تفسیر نہیں بنایا جائے گا۔ اگرچہ الفاظ اور سند میں کافی تقارب ہو۔ بلکہ تقریباً ایک ہی ہوں۔ مگر تاہم ان کو الگ الگ حدیث سمجھ کر ہر

ایک پر جدا جدا عمل کیا جائے گا۔

ناظرین کرام اس اصول کے مطابق یہ دونوں احادیث ذکر کی گئی ہیں وہ الگ الگ ہو جاتی ہیں اور ہر ایک پر عمل ہوسکتا ہے اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ اول تو ان احادیث کے راوی بھی دوسرے (جدا جدا) ہیں یعنی پہلی حدیث کا راوی حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہے اور دوسری کا حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہے اس طرح مضمون میں بھی فرق ہے یعنی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابی جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تھی اس نے اسی طرح سے سمجھا کہ آج کا دن کھانے پینے کا دن ہے کیوں نہ جلد قربانی کرلوں تو قربانی کی قربانی اور کھانے پینے کا بھی جلدی انتظام ہو جائے گا۔ لہٰذا نماز سے پہلے قربانی کر بیٹھا اور اس نے خود، اہل وعیال اور پڑوسیوں کو کھلایا۔ اس کے برخلاف دوسری حدیث میں ہے کہ میں نے قربانی نماز سے پہلے (غلطی سے) پڑوسیوں کی خاطر کی ہے کیونکہ انہیں حاجت تھی اور بھوک میں ضرورت تھی۔

مطلب کہ پہلی دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پڑوسیوں کی خاطر ہی کی گئی تھی تو اس صورت میں حکم میں بھی تفاوت ممکن ہے لہٰذا ہوسکتا ہے کہ جو شخص غلطی سے اپنے لیے نماز سے قبل ذبح کر بیٹھے تو اس کو دوبارہ مسنہ سے چھوٹے جانور کی قربانی کرنے کی اجازت نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں "ولن تجزی عن احد بعدك" بھی موجود ہے۔ لیکن جو شخص غلطی سے نماز سے پہلے ذبح کرلے لیکن پڑوسیوں کی خاطر، تو اس کو دوبارہ مسنہ سے چھوٹے جانور کی قربانی کی اجازت ہے؟ چنانچہ "فرخص لہ فیہ" کا یہی مفاد ہے۔ کیونکہ اس میں مطلق رخصت کا ذکر ہے اور دوسرے کے لیے اس میں منع نہیں دونوں احادیث کو مستقل بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور ہر ایک پر الگ الگ عمل بھی کیا جاسکتا ہے جیسا کہ اس کی تشریح بالا میں ذکر ہو چکا ہے حالانکہ سب محدثین کرام پہلی اور دوسری دونوں احادیث کو ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ روایت کرنے والے صحابی دونوں روایات کے الگ الگ ہیں اور حدیث کے متن میں بھی کچھ فرق ہے لیکن بعض باتوں کی مشابہت کی وجہ سے دونوں کو ایک قرار دیا جاتا ہے۔ رخصت دیئے گئے صحابی رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے کے لیے یہ رخصت (یعنی مسنہ سے چھوٹا جانور ذبح کرنا) معمول بہ قرار نہیں دیا جاتا گویا تمہارے اصول کے مطابق دونوں احادیث کو الگ رکھا جاسکتا ہے اور ہر ایک پر جدا جدا عمل بھی ہوسکتا ہے تو پھر کیوں نہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ مستقل بنایا جائے اور اگر نہیں تو وجہ تفریق ہے کیا؟

عجب ہے کہ زیر بحث حدیث "وضع بعد الرکوع پر دلیل والی حدیث" کو بالکل مستقل قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی سند اور دیگر احادیث کی اسناد میں (یعنی جن احادیث کو ہم ان کی تفسیر کہتے ہیں) بالکل معمولی اختلاف ہے صحابی تو سب میں ایک ہے اسی طرح متن میں بھی سواء چند الفاظ کی کمی کے کوئی خاص تفاوت نہیں اور انہی

وجوہات کو محدثین کرام رحمہم اللہ دو یا تین احادیث کو ایک بنانے کے لیے دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں لیکن وضع کے قائلین کی خواہ مخواہ ضد ہے کہ یہ احادیث الگ الگ ہیں کیونکہ ان پر الگ الگ عمل ہوسکتا ہے۔

اہل علم اگر انصاف کریں تو جو دو حدیثیں بخاری شریف میں ہیں تیسری مثال نقل کر چکا ہوں ان دونوں کی سندیں بالکل مختلف ہیں ایک راوی بھی ایسا نہیں ہے جو دونوں احادیث کی سند میں مشترک ہو اور متن میں قدرے اختلاف تھا۔ تاہم ان کو ایک قرار دیا جاتا ہے اور ان احادیث (یعنی زیر بحث احادیث) کو زبردستی الگ الگ بنایا جاتا ہے۔ حالانکہ اختلاف بالکل معمولی ہے آخر اس دو رخی کا کیا مطلب ہے؟ سچ پوچھیے کہ اس قسم کا اصول جن احادیث کو محدثین کرام رحمہم اللہ نے ایک قرار دیا ہے۔ ان سب کو الگ الگ کر دے گا اور اس سے بہتر تو یہ ہے کہ محدثینؒ کے اصول الحدیث یفسر بعضها بعضا کو ہی ناقابل عمل قرار دیتا ہے۔ پھر یہ خود ساختہ اصول برابر کارگر ہوگا ورنہ اگر محدثین کرامؒ کے اصول کو معمولی بھی قرار دیا جائے تو اس اصول کے پاؤں گرانے پڑیں گے؟ اس میں شک نہیں ہے کہ کسی جگہ بعض احادیث کو الگ الگ قرار دیا جاتا ہے۔ اگرچہ ان میں بظاہر قدرے مشابہت ہوتی ہے لیکن محدثین کرام رحمھم اللہ اپنی خدا داد ذہانت سے معلوم کر لیتے ہیں کہ یہ احادیث مستقل ہیں۔ ایک نہیں ہیں۔ لیکن بعض خصوصی مثالوں کو لے کر یہ اصول بنایا جاتا ہے تو ہر جگہ جہاں بھی ہر کسی پر جدا عمل ممکن ہو، وہاں پر ان کو الگ قرار دیا جائے تو یہ روش محدثین رحمھم اللہ کے مسلمہ اصول کو بھی کالعدم بنا دے گی۔

مثال نمبر ۴:...... صحیح بخاری میں ہے کہ "عن كريب ان ابن عباس اخبره انه بات عند ميمونة الحديث وفيه ثم صلى ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ، ثم ركعتين ثم ركعتين ثم او تر ثم اضطجع حتى جاء المؤذن فقام فصلى ركعتين ثم خرج فصلى الصبح" کریب سے روایت ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے انہیں خبر دی کہ میں نے میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر رات گذاری "پھر حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ" پھر رات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کے لیے اٹھے پھر نماز پڑھی۔ (۱)...... دو رکعتیں۔ (۲)...... پھر دو رکعتیں۔ (۳)...... پھر دو رکعتیں۔ (۴)...... پھر دو رکعتیں۔ (۵)...... پھر دو رکعتیں۔ (۶)...... پھر دو رکعتیں۔ اس کے بعد وتر پڑھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ گئے یہاں تک کہ مؤذن آیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اٹھے اور دو رکعتیں (فجر کی سنتیں) پڑھیں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی بارہ رکعات یعنی چھ نفل پڑھے۔ اس کے بعد وتر پڑھا اور ظاہر الفاظ "ثم اوتر" کے یہ بتا رہے ہیں کہ وتر اس سے الگ تھا یعنی وتر کی تین رکعتیں الگ پڑھیں۔

دوسری طرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت (بخاری وغیرہ میں) یہ بتاتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات سے زیادہ نہ پڑھتے تھے عام طور پر خصوصا محدثین کرام رحمہم اللہ ان احادیث کا مفاد ایک ہی سمجھتے ہیں یعنی اس روایت میں شروع والی دو رکعتیں تو وہ ہیں جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں بھی ہیں کہ آٹھ رکعات لمبی تہجد والی سے پہلے دو رکعات ہلکی سے شروع کرتے تھے۔ بہر حال اس طرح سے دس رکعات ہوئیں باقی جو دو رکعات وتر کی الگ کر کے پڑھتے تھے اس کی طرف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ثم اوتر سے اشارہ کیا ہے۔

مطلب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نماز میں تین رکعتیں تو وتر کی ہوئیں باقی پہلی دو ہلکی رکعات کو نکالیں تو پیچھے آٹھ ہوئیں یہاں بھی اگر چہ ہر ایک حدیث پر الگ عمل ہوسکتا ہے لیکن باوجود مختلف رواۃ ہونے کے (ایک میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دوسری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما) دونوں کے مفاد کو ایک ہی بنایا گیا ہے اگر کہا جائے کہ یہ اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما والی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث کے مخالف ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے گیارہ رکعات سے زیادہ نہ کرنے کا بیان ہے لہٰذا دونوں کو اس طرح سے جمع کیا گیا ہے کہ اس کا جواب یہ ہے کہ جمع تو اس طرح سے بھی ہوسکتا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال مبارکہ کو مختلف الاوقات پر محمول کیا جائے اور چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس ہوتے تھے تو گیارہ سے نہ بڑھاتے تھے اس وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہی ذکر کیا ہے۔ لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر ٹھہرے وہاں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑھا کر پندرہ رکعات تک پڑھتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے یہ بیان کیا اور یہ طریقہ ''جمع اولی'' بھی ہونا چاہیے۔ کیونکہ تمہارا اصول ہے کہ اگر احادیث پر الگ الگ عمل ہوسکے تو ان کو ایک نہ بنایا جائے گا علاوہ ازیں تمھارا دوسرا اصول بھی ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی" اور کسی بات کو کوئی ثابت کرنے والا ہے تو یہ نفی کرنے والے پر مقدم ہے اور اس قاعدے کو تم عام رکھتے ہو یعنی ہر حال میں اس کو مقدم رکھا جائے گا جیسا کہ اس کے بارے میں حدیث "اذا کان قائما فی الصلوۃ" پر بحث آئے گی تو اس پر وہاں کلام ہوگا۔

بہر حال تمہارے اس اصول کے مطابق بھی چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا منافی ہیں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما مثبت ہے تو اس کی روایت مقدم ہونی چاہیے۔ یعنی گیارہ رکعات کے بجائے پندرہ ہونی چاہئیں اور اس طرح سے دونوں احادیث پر استقلالاً عمل بھی ہو جائے گا لیکن عملاً اس طرح کیا نہیں جاتا۔ بلکہ دونوں کا مفاد ایک بنایا جاتا ہے اگر چہ حدیث کے راوی بھی ایک نہیں ہیں۔ بہر حال ہم دیکھتے ہیں کہ محدثین کرام کا اگر دونوں احادیث پر اگر چہ الگ الگ عمل ہوسکتا ہے تب بھی ایک بناتے رہتے ہیں۔ ایسی کوئی مثال نہیں ملتی

جس میں اس طرح سے ہو کہ دونوں کو جمع بھی کیا جا سکتا ہو۔ تا ہم دونوں کو علیحدہ رکھا گیا ہو۔ البتہ جس جگہ پر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہی نہ ہو تو پھر دوسری بات ہے جمع کا تو معنی ہی یہ ہے۔

مطلب کہ جب دو احادیث کے راویوں کے مختلف ہونے کی صورت میں بھی ان کا مفاد ایک بنایا جاتا ہے تو آخر وہ اصول کہاں سے نکالا گیا ہے کہ دونوں کے راوی بھی اگر چہ ایک ہوں (مثلاً زیر بحث حضرت وائل بن حجر کی حدیث) تب بھی خواہ مخواہ ان کو جدا قرار دیا جائے۔ محض اس وجہ سے کہ انہیں اپنے خیال اور زعم کے مطابق الگ الگ عمل ہو سکتا ہے یہ انصاف نہیں ہے ہم نے تو واضح مثالیں پیش کیں ہیں کہ اگر چہ دونوں احادیث پر الگ الگ عمل ممکن بھی ہو اور (یقیناً محدثین رحمہم اللہ کا علم اس سے قاصر نہ تھا) لیکن تب بھی ان کو ایک قرار دیا گیا ہے۔ تمھیں ایسی مثالیں پیش کرنی چاہئیں نہ کہ غلط بحث کر کے ایسی مثالیں پیش کرو جس میں دونوں کو جمع کرنا یا دونوں کا مفاد ایک بنانا ممکن ہی نہ ہو۔ جیسا کہ آگے چل کر اس پر بحث آرہی ہے اپنے اس اصول کو ثابت کرنے کے لیے کچھ مثالیں دی جاتیں ہیں۔

(۱)...... کہا جاتا ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ "من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه (اخرجه ابن حبان) وفي حديث ابن خزيمة يبعث صاحب النخامة في القبلة يوم القيامة وهي في وجهه" یعنی جس نے قبلہ کی طرف تھوکا قیامت کے روز وہ اس حالت میں آئے گا کہ اس کا تھوک اس کی آنکھوں کے درمیان ہوگا" یہ روایت ابن حبان لائے ہیں اور ابن خزیمہ کی حدیث میں ہے کہ "قبلہ کی طرف بلغم پھینکنے والا قیامت کے دن اس حالت میں اٹھایا جائے گا کہ بلغم اس کے منہ پر ہوگی" یعنی ان احادیث سے ہر حالت میں قبلہ کی طرف تھوکنے سے منع معلوم ہوتی ہے اور عمل بھی اس پر ہے حالانکہ بعض روایات میں نماز کی حالت میں قبلہ کی طرف تھوکنے کی منع وارد ہے۔ کیوں اس روایت کو پہلی روایت کی تفسیر قرار دے کر، عام حکم کو نماز کی حالت کے ساتھ خاص کیوں نہیں بنایا جاتا۔ معلوم ہوا کہ جس مقام پر دونوں احادیث میں الگ الگ عمل ہو سکتا ہے تو وہاں پر دونوں کو ایک نہیں بنایا جائے گا یہ ہے ان حضرات کے اشکال کا خلاصہ۔ لیکن یہ بندہ عرض کرتا ہے کہ پہلی حدیث کو عموم پر محال رکھنے کے لیے دوسری دلیل موجود ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ محض دونوں پر الگ الگ عمل ممکن ہونے کی وجہ سے دونوں احادیث کو الگ الگ بنایا گیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے کہ ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ﴾ جو کوئی اللہ کے شعائر کی تعظیم کرے گا وہ اس کے دل کے تقوی کی علامت ہے" دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ﴾ اے ایمان والو! اللہ کے شعائر کو حلال نہ بناؤ یعنی ان کی بے ادبی یا بے حرمتی نہ کرو' اور ظاہر ہے کہ

قبلہ بھی شعائر اللہ میں سے ہے“

بہر حال اللہ تعالیٰ ہمیں اپنے شعائر کی تعظیم کا حکم کرتا ہے اور ان کی بے حرمتی سے منع فرماتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی کی طرف تھوکنا یا بلغم پھینکنا ظاہر ظہور بے ادبی ہے۔ اس وجہ سے اس کے عموم کو اپنے عموم پر بحال رکھا گیا ہے یعنی اس طرح نہیں ہے کہ دونوں پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اس طرح کیا گیا ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ خاص پر اس عام کو محمول نہیں کیا جاسکتا، اس وجہ سے کہ کسی طرف تھوکنا بے ادبی ہے اور بے ادبی سے اللہ نے منع فرمایا ہے اور یہ بے ادبی (گستاخی) خواہ نماز میں خواہ نماز سے باہر دونوں صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ بہر حال یہاں پر اللہ کے حکم کے مطابق ہم نے اس حدیث کو مستقل قرار دیا ہے ورنہ اگر یہ ربانی حکم نہ ہوتا تو دونوں کو ایک بنایا جاسکتا تھا اسی طرح اس ربانی ارشاد کے مطابق جو بھی گستاخی یا بے حرمتی جیسا فعل ہوگا وہ ممنوع رہے گا (یعنی عرف میں اس کام کو بے ادبی سمجھا جائے) اسی سبب کی وجہ سے ہمارے آباء کرام رحمہم اللہ قبلہ کی طرف پاؤں کرنے کی اجازت بھی نہیں دیتے تھے اور اس سے شدت سے منع کرتے تھے کیونکہ یہ فعل گستاخی شمار کیا جاتا تھا مطلب کہ اس حدیث میں عموم ارشاد ربانی کی وجہ سے آیا ہے نہ کہ فی نفسه (کما زعم ووهم)

(۲)...... رفع الیدین کی روایات فرض خواہ نفل نماز دونوں کے لیے عام ہیں لیکن بعض روایات مثلاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کا محل فرض نماز بیان کیا گیا ہے جیسا کہ یہ الفاظ وارد ہیں "قام فی الصلوة المكتوبة رفع يديه حذو منكبيه" الحدیث (ابو داؤد و ترمذی) مطلب کہ یہاں بھی عموم پر عمل کیا جاتا ہے حالانکہ "الاحاديث يفسر بعضها بعضا" کے اصول پر رفع الیدین کا محل فرض متعین ہونا چاہیے لیکن عمل دونوں روایات پر جدا جدا کیا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اولاً رفع الیدین کی روایات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بڑی جماعت سے مروی ہے اور تقریباً سب نے عام روایات کی ہیں سواء ایک یا دو کے کسی نے بھی فرض نماز کے ساتھ ان کو متعین نہیں کیا ورنہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل مبارک صرف فرض نماز کے ساتھ منسلک ہوتا تو اتنی بڑی جماعت اس کو عمومی طور پر ذکر نہ کرتی۔ کیونکہ یہ تو تعجب کی بات ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مبارک ایک بڑی جماعت سے مخفی رہ گیا ہو۔ لیکن صرف ایک ہی صحابی کو معلوم ہو۔ یعنی اس طرح سے کہ یہ فعل ایک بڑی جماعت نے سرے سے ذکر ہی نہیں کیا بلکہ ایک صحابی ذکر کرتا ہے کیونکہ ایسی اور بھی مثالیں ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل کو سواء ایک صحابی کے کوئی دوسرا ذکر ہی نہیں کرتا اور وہ حجت ہے دیگر کا ذکر نہ کرنا عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے۔ لیکن یہاں معاملہ دوسری طرح ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو بیان تو سب کرتے ہیں لیکن اس کے محل خاص کا ذکر صرف ایک صحابی کرتا ہے جب فعل مبارک کے ذکر میں سب

مشترک ہیں تو اس صورت میں جب ایک بڑی جماعت اس کو عمومی رنگ دیتی ہے تو ان کی بات صحیح ہے ورنہ یہ بڑی جماعت ضرور اس خاص محل کا بھی ذکر کرتی اور اس ایک صحابی رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی ان روایات سے کوئی تضاد نہیں ہے۔ یعنی اس نے نفلی نمازوں کے بارے میں کوئی نفی نہیں کی ہے فتدبر۔ ثانیاً

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت جس میں (المکتوبہ) کا لفظ ہے اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن ابی الزناد ہے جس کا حافظہ متغیر ہوگیا تھا اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس سے آخذ نے تغیر سے پہلے روایت کی ہے یا بعد میں، اس وجہ سے روایت میں کچھ ضعف پیدا ہوجاتا ہے۔ اس روایت کے علاوہ کسی دوسری روایت میں اس سے رفع الیدین کا صرف مکتوبہ میں ذکر نہیں ہے سب عام نماز کا ذکر کرتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ یہ لفظ ابن ابی الزناد نے حافظہ کے تغیر کے سبب غلطی سے بڑھا دیا ہو اور حافظہ کا تغیر بھی سند میں ضعف پیدا کرتا ہے۔ دیکھیں جس روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدے میں گھٹنوں کا ہاتھوں سے پہلے رکھنا وارد ہے اس کی سند پر کلام کیا جاتا ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے حالانکہ اس میں صرف شریک راوی ہے جو اگرچہ ثقہ ہے لیکن اس کا حافظہ خراب ہوگیا تھا اور پتہ نہیں چلتا اس سے سننے والے نے تغیر سے پہلے حدیث سنی یا بعد میں گویا شریک مدلس ہے اور عن سے روایت کرتا ہے۔ لیکن اس کی تدلیس دوسرے مرتبہ کی ہے۔ اس وجہ سے اس کی روایت مقبول ہوسکتی ہے لیکن محض حافظے کے تغیر کے سبب اس کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ اس حدیث کو صحیح قرار نہ دیا جائے۔ اگرچہ اس سے رفع الیدین کا اثبات ہوتا تھا لیکن صحیح احادیث بے شمار ہیں پھر خواہ مخواہ ایک ضعیف حدیث کو صحیح بنانے کی کوشش کی جائے اگر رفع الیدین کے راویوں میں سے ایک کم ہوجائے تو اس سے کیا خرابی لازم آئے گی۔ اس کی وجہ سنت میں نہ کوئی کج آئے گا نہ خم آئے گا علاوہ ازیں حضرت وائل کی حدیث میں رفع الیدین کا ذکر ہے اور اس حدیث میں صحابی رضی اللہ عنہ فرماتا ہے کہ میں نے ارادہ کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھوں کہ کس طرح سے پڑھتے ہیں پھر ان کے دیکھنے کا نمونہ اور اس کا بیان بتاتا ہے کہ یہ نماز نفلی تھی ورنہ فرضی نماز میں تو حضرت وائل رضی اللہ عنہ خود شامل تھے اور اس میں عادتاً اس طرح جانکاری نہیں ہوسکتی۔ خوب غور کریں۔

(۳)...... حدیث میں آیا ہے "من جر ثوبہ خیلاء لم ینظر اللہ تعالیٰ الیہ یوم القیامۃ" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبر اور جان بوجھ کر جو شخص کپڑا (ازار) لٹکاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی طرف قیامت کے دن (نظر رحمت سے نہ دیکھے گا) حالانکہ ان احادیث پر عمل کیا جاتا ہے جو کہ عام ہیں یعنی کپڑے کی ہر قسم کا لٹکانا منع ہے اگرچہ اس کو لٹکانے (یعنی زمین پر کھینچنے) میں تکبر کو دخل بھی نہ ہو تو یہاں پر بھی انہی احادیث پر عمل کیا جاتا ہے جو کہ عام ہیں کیونکہ دونوں پر عمل کرنا استقلالاً ممکن ہے۔

**جواب:** ......اس صورت میں چونکہ شارع علیہ السلام سے ایک الگ حکم آچکا ہے۔ یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ ازار کا ٹخنوں سے نیچے حق ہی نہیں ہے۔ مطلب کہ جب کپڑے کا ٹخنوں سے نیچے حق ہی نہیں ہے تو پھر چاہے تکبر سے کوئی اس کو لٹکائے یا اس میں تکبر داخل نہ بھی ہو علاوہ ازیں یہ دونوں احادیث ایک نہیں ہوسکتیں کیونکہ پہلی حدیث (یعنی من جر ثوبہ الخ) کا مفاد یہ ہے کہ جس کپڑے کو تکبر سے لٹکایا جائے یعنی اس قدر نیچے کرے کہ وہ زمین پر گھسیٹتا چلا آئے تو اللہ تعالیٰ اس کی طرف نظر رحمت سے نہ دیکھے گا۔ کیونکہ زمین پر گھسیٹنا جان بوجھ کر گھسیٹنے کے علاوہ نہیں ہوسکتا اس کے برخلاف دوسری حدیث کا مفاد ہے یہ ہے کہ ازار وغیرہ کا ٹخنوں سے نیچے حق ہی نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حدیث کے مطابق اگر ایک انگلی کے برابر کپڑا ٹخنوں سے نیچے کیا تو وہ بھی منع میں داخل ہوجائے گا۔ حالانکہ اس صورت میں ''جر گھسیٹنا'' تو تصور ہی نہیں ہے جو کہ پہلی حدیث کا ایک لازمی جزء ہے بہر حال پہلی حدیث نے جر تکبر کو مذموم قرار دیا تو دوسری حدیث نے تکبر تو دور ہوا لیکن جو جر میں ہو یا نہ ہو۔ لیکن ٹخنوں سے نیچے لٹکانے کی قطعی ممانعت کردی جب دونوں کے مفاد دو ہوگئے تو پھر ایک کس طرح ہوسکیں گی جب ایک نہیں ہوسکتے تو پھر الگ الگ عمل کرنے میں کون سا محذور لازم آئے گا؟

خلاصہ مرام کہ اس صورت میں دونوں پر الگ الگ عمل اس لیے نہیں ہے کہ ہر ایک پر الگ الگ عمل کیا جاسکتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ دونوں کو ایک نہیں بنایا جاسکتا اور دونوں باتوں میں فرق ہے خوب غور کریں۔

(۴)......قرآن کریم میں آیا ہے کہ ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ﴾ یعنی اپنی اولاد کو بوکھ اور احتیاج کے خوف سے قتل نہ کرو۔ حالانکہ قتل کی ممانعت عام ہے چاہے وہ قتل بوکھ کے خوف سے ہو یا نہ۔ اس صورت میں بھی اولاد کے قتل کی منع ایک خاص قید سے مقید ہے مگر عملا منع کو عام ہی رکھا گیا ہے خواہ اولاد کے قتل کا محرک یہی سبب ہے۔ جو کہ سورہ بنی اسرآئیل والی آیت میں مذکور ہے۔ یا نہیں؟

جواب یہ ہے یہاں غفلت کے سبب غلط بحث کی گئی ہے اس معاملے میں اگر ان دلائل سے کام لیا جاتا جن میں اس طرح وارد ہے کہ اولاد کو قتل نہ کرو (یعنی مطلق منع) تو پھر بھی کسی مجادل مکابر کو کہنے کی گنجائش تھی؟ لیکن یہاں اس طرح نہیں ہے۔ بلکہ یہ عمومی ممانعت قرآن کریم کے اس حکم سے لی گئی ہے کہ ﴿لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ...... الآیۃ﴾ اور ﴿اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا﴾ اور ظاہر ہے کہ اس جگہ پر ﴿لَا تَقْتُلُوٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ﴾ والی آیت پر ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ﴾ پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اولاد کے علاوہ دیگر انسان بھی ہیں یعنی ہر زندہ انسان کے قتل کو حرام قرار دے رہی ہیں

اگر چہ وہ اس کی اولاد ہو یا نہ ہو۔ اس طرح بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس عمومی نہی سے اولاد کا قتل خاص کرتے، کیونکہ یہ تخصیص کے باب سے ہوگا اور اس صورت میں قرآن کریم کی پہلی آیت ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ کو پہلے ذکر کرنا اور ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا أَوْلَادَكُمْ ....الآیۃ﴾ کو بعد میں ذکر کرنا تاکہ تخصیص کا ابہام پیدا ہو جائے، پھر تمھیں کہنے کا موقع مل جاتا کہ دونوں کو جمع کرتے ہیں اور دونوں پر عمل کرتے ہیں (الگ الگ) بلکہ اس صورت میں مکابر شخص کے لیے ایک بڑا ہتھیار پیدا ہو جاتا کہ اولاد کا قتل اس صورت میں منع ہے جب بھوک کا خوف ہو ورنہ ایسے منع نہیں ہے کیونکہ ایک ہی سورت میں دونوں حکم وارد ہیں البتہ اگر الگ الگ سورتوں میں ہوتے تو پھر جمع کی صورت نکلتی۔

بہر حال سورۃ بنی اسرائیل میں خواہ احکام میں حکم پہلے اولاد کو بھوک کے خوف سے قتل کرنے کی ممانعت کا ہے اور بعد میں عام زندہ انسانوں کے قتل کی ممانعت وارد ہے اس سے تو قرآن کریم خود بتا رہا ہے کہ ہر انسان کا قتل منع ہے خواہ وہ اس کی اولاد ہو یا کوئی اور۔ کیونکہ جس طرح سے اوروں کے لیے بھی إِلَّا بِالْحَقِّ کے علاوہ عام قتل کی نفی ہے اسی طرح اولاد بھی "النفس التی حرم اللہ الا بالحق" میں داخل ہو گئی۔

یہ حقیقت مکمل طور پر تب سمجھ میں آئے گی جب اس بات پر غور کیا جائے گا کہ دونوں احکام ایک ہی سورت میں قریب قریب آئے ہیں (سورۃ بنی اسرائیل میں خواہ سورہ انعام) فتأمل حق التامل۔

البتہ اگر اولاد کے قتل کی عمومی منع کچھ ایسے دلائل سے لی جائے جس میں الفاظ ہوں کہ ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا أَوْلَادَكُمْ﴾ تو پھر کچھ کہنے کا موقعہ بھی مل جاتا۔ لیکن وہاں تو دلیل ایسی آیات سے لی گئی ہے جو ہر زندہ انسان سے منسلک ہے لہٰذا یہ مثال بھی آپ کے دعوی کے لیے مفید نہیں ہے یعنی یہاں بھی دونوں آیات پر الگ الگ عمل اس لیے نہیں کیا جاتا کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے بلکہ اس وجہ سے کہ دونوں کو ایک بنانا تو ممکن نہیں ہے۔ لیکن غلط بحث کر کے دونوں صورتوں کو ایک قرار دے کر پھر اعتراض کیا جاتا ہے؟

وکم من عائب قولا صحیحا وآفته من الفهم السقیم۔

معلوم ہونا چاہیے کہ یہ مثال یا بحث حقیقت میں مطلق کو مقید پر عمل کرنے کی بحث میں آنی چاہیے تھی۔ لیکن چونکہ ان سے ایک مزعومہ اصول ایجاد کیا گیا کہ جس جگہ پر ہر ایک حدیث پر علیحدہ علیحدہ عمل کیا جا سکتا ہے وہاں پر دونوں کو ایک نہیں بنایا جائے گا اور وہاں پر "الاحادیث یفسر بعضها بعضا" والا اصول بھی معمول بہ نہ ہوگا اس وجہ سے زیر بحث حدیث کے ضمن میں ہمیں ان مثالوں کو ذکر کر کے ان پر کلام کرنا پڑا۔

خلاصہ کلام یہ کہ اس ایجاد کردہ اصول کے اثبات کے لیے مثالیں تو ایسی پیش کرنی چاہئیں تھیں جس

سے معلوم ہوتا کہ اگر چہ دونوں احادیث یا آیات کو جمع بھی کیا جاسکتا ہے، لیکن تب بھی دونوں پر الگ الگ عمل کیا گیا۔ لیکن اس کے برعکس مثالیں وہ پیش کی گئیں جن میں دو آیات یا احادیث کو ایک نہیں بنایا جاسکتا۔ کیا ناظرین کرام دونوں صورتوں کے درمیان امتیاز کرنے سے قاصر ہیں؟ حقیقت میں یہ تصرف تو نیچے والے راویوں کا ہے یہاں اس دلیل پر ایک پہلو سے کلام مکمل ہوا۔ آگے دوسرے پہلو پر کلام کیا جاتا ہے۔

(۲) یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وضع کفیہ سے سینے پر ہاتھ رکھنا مراد لینا احتمالاً درست ہے لیکن جب یہ احتمال ہے کہ اس میں یہ بھی احتمال یعنی رکوع یا سجدے میں ہاتھ رکھنا بھی ہے۔ پھر بتایا جائے کہ کس سبب کی وجہ سے اس احتمال کو ترجیح دی گئی ہے۔ حالانکہ ہمارے احتمالات کی ترجیح کے لیے کافی وشافی وجوہ ہیں جن کا بیان گذر چکا ہے۔ فقط کافی کا لفظ ہی ان احتمالات کو متعین کرنے کے لیے کافی ہے ادھر اس احتمال کے لیے کوئی بھی دلیل پیش نہیں کی گئی اور نہ ہی موجودہ دراصل جاننے پرکھنے والوں کو اس سے غلطی لگی ہے کہ زیادہ تر زیر بحث حدیث کو صرف وضع کفیہ تک ذکر کیا جاتا ہے اور ''جافی'' کا لفظ حدیث کے حصے سے حذف کیا جاتا ہے جو کہ قطعاً مناسب نہیں ہے اگر چہ دلیل حدیث کے کسی حصے سے پوری ہوجائے لیکن انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بقیہ حصے کو بھی ذکر کیا جائے تاکہ ایک خالی الذہن ضعف مزاج کو کسی صحیح نتیجہ پر پہنچنے میں آسانی ہو۔ لیکن جس طرح سے عموماً حدیث کو پیش کیا جاتا ہے اس سے برابر وہ شخص اہل علم نہیں ہے یا کتب حدیث کی اس قدر ورق گردانی (مزاولت) نہیں کی تو یہی نتیجہ نکالے گا کہ یہ ہاتھوں کا سینہ پر رکھنا مراد ہے اگر بقیہ حصہ ذکر کیا جاتا تو اس دلیل کو دلیل بنانے کے لیے کافی منزلیں طے کرنی پڑتیں۔

بہر حال ایک اہل علم اور تعسف تکلف سے خالی شخص کے لیے ''جافی'' کا لفظ وضع کفیہ کے متصل ہے بالکل قاطع ورافع نزاع ہے اور وہ اس سے یہی مراد لے گا کہ وہاں رکوع یا سجدے میں ہاتھوں کا رکھنا مراد ہے۔ باقی یہ احتمال کو بالکل مرجوع اور ناقابل توجہ ہے۔ کیونکہ اس کی ترجیح کے لیے کوئی بھی دلیل نہیں ہے اور ان کے لیے دلائل ہیں اس وجہ سے اگر چہ وہ مطلب چاہے احتمالی صورت میں ہو تب بھی یہ احتمال غیر ناشی عن دلیل ہونے کی وجہ سے ناقابل سماع ہے۔ باقی یہ سوال کہ اس حدیث کا سباق رکوع میں ہاتھ رکھنے والے احتمال کو رد کر رہا ہے اس کے لیے یہ گذارش ہے کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ یہ صرف رواۃ کا اختصار ہاتھ ہے۔ راوی نے ایک جگہ اختصار سے کام لیا ہے تو دوسری جگہ اس کو بیان کیا ہے اور ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر ہے اس کی مثال سلام کے وقت ہاتھوں سے اشارہ کرنے والی حدیث (جو کہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے) گذر چکی ہے اگر چہ اس میں بھی سیاق یہ کہہ رہا ہے کہ یہ حدیث دوسری ہے لیکن محدثین اس کو ایک ہی حدیث قرار دیتے ہیں۔ سجدے والے احتمال پر بھی اعتراض کیے جاتے ہیں ایک تو

اگر وضع کفیہ'' سے مراد لی جائے گی سجدے میں ہاتھوں کا رکھنا (باندھنا) تو لازم آئے گا آپ ﷺ نے تو رکوع کے بعد قیام کیا ہی نہیں کیونکہ سیاق یہی بتا رہا ہے کہ رفع رأسہ کے بعد متصل ہاتھ رکھے جاتے ہیں۔ لہٰذا سجدے میں ہاتھ باندھنا مراد نہیں لیے جاسکتے، میں حیرت میں ہوں کہ ایسے اعتراض اہل علم کس طرح کرتے ہیں۔ اس قسم کے شبہات ان کی شایان شان قطعاً نہیں ہیں۔ کیونکہ رفع راسہ کے بعد ووضع کفیہ ہے تو فوضع کفیہ اور ایک عربی کے محاورات سے کما حقہ واقف پوری طرح سے سمجھ سکتا ہے کہ اگر ووضع الخ کا تعلق یہاں رفع راسہ کے بعد والی حالت سے ہوتا تو یقیناً فوضع کے الفاظ آتے کما ھو مقتضی السیاق فتامل اور ایک کتاب النحو پڑھنے والا شاگرد بھی جانتا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے اس میں فوراً یا ترتیب بالکلیہ نہیں ہوتی۔ یعنی صحابی یا نیچے راوی کا ہرگز یہ مطلب نہیں تھا کہ آپ ﷺ نے سر مبارک اٹھانے کے فوراً بعد ایکدم سجدے میں ہاتھ رکھے۔ بلکہ آپ ﷺ کی نماز کی مختلف حالتیں مطلق جمع کر رہی ہیں آپ ﷺ کا رکوع کے بعد اچھا خاصا کھڑا ہونا دیگر احادیث میں آچکا ہے اور اس حدیث میں حالتوں کا مطلق جمع کسی بھی طرح اس کی نفی نہیں کرتا ورنہ ''وجافی'' کے بعد وفرش ہے کیا؟ اس کا بھی یہ مطلب ہے کہ آپ ﷺ سجدہ سے ایکدم اٹھ کر قعدہ میں بیٹھے، حالانکہ آپ ﷺ کا سجدے میں بھی کافی دیر رہنے کا بیان احادیث میں مذکور ہے۔ پھر اگر اس جگہ پر ''واؤ'' سے فوراً کی معنی نہ نکلے اور ان دونوں حالتوں کا مطلق جمع کا کام دے رہا ہے تو آخر اس جگہ پر ووضع کفیہ، والی واؤ میں فوراً اور اتصال کا معنی کہاں سے پیدا کیا جاتا ہے؟ سیاق تو دونوں جگہ ایک جیسا ہے مقصد یہ ہے کہ یہ اعتراض نہایت عجیب اور عجلت یا غفلت کے سبب ہے۔ علاوہ ازیں امام احمد کی مسند میں ایک دوسری حدیث ہے اس میں الفاظ ہیں کہ ''ثم رفع رأسه فرفع يديه مثلها ثم سجد۔ الحديث ''اس قطعہ میں رفع راسہ کے بعد ثم سجد ہے اور ثم تراخی کے لیے ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سر مبارک اٹھانے کے بعد آپ ﷺ نے کچھ وقت (دیر) قیام کیا پھر سجدہ کے لیے جھکے اور یہ سارا تصرف رواۃ کا ہے جو کہیں واؤ تو کہیں ثم وغیرہ، کہا جاتا ہے کہ مجافات سجدے کی حالت میں خود سجدے میں کچھ دیر رہنے پر دلیل ہے۔ یاللعجب! اب کوئی صاحب بتائے کہ ہاتھوں کو کشادہ کر جانے سے بھلا دیر تک سجدے میں رہنے کا معنیٰ کس طرح سے نکلتا ہے۔ مجافات تو بازوؤں کی حالت ہے جو صرف نقرۃ الغراب والی حالت میں بھی مقصود، بلکہ وقوع میں آیا ہوا ہے۔ آنکھوں سے کئی لوگوں کو دیکھا گیا ہے کہ وہ سجدہ جلدی سے کر لیتے ہیں۔ لیکن ان کے ٹھونگے مارنے میں بھی ان کے بازو بالکل کشادہ ہوتے ہیں اور مشاہدے کا انکار معتدل شخص سے تصور نہیں ہے۔ لہٰذا مجافات سے سجدے میں دیر تک رہنا ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا میرا یہ اعتراض کہ واؤ سے اگر فوراً کا معنیٰ لیا جائے گا تو فرش الخ سے بھی یہ

مراد لینا چاہیے کہ آپ ایکدم سجدے سے اٹھ بیٹھے، اپنی جگہ پر قائم ہے۔

دوسرا یہ کہا جاتا ہے کہ فرش سے مراد ہے سجدہ ٹانگیں (پاؤں) بچھانا، اس کے لیے میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ اس تکلف وتعسف کو ''واشار باصبعه السبابه'' کے الفاظ رد کر رہے ہیں۔ اہل علم خود غور فرمائیں پھر اس طرح بھی کہا جاتا ہے کہ وضع کفیہ کو ''فی السجود والرکوع'' سے منسلک کرنے میں فساد پیدا ہوتا ہے۔ خدارا انصاف سے بتائیں کہ اس سے کون سا فساد معنیٰ میں پیدا ہوتا ہے۔

مطلب ظاہر ہے راوی کہتا ہے کہ آپ ﷺ تکبیر کہہ کر ہاتھ اٹھا کر داخل ہوئے اور رکوع کرتے وقت بھی ہاتھ اٹھائے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے بھی ہاتھ اٹھائے اور ہاتھ رکھے (سجدے میں) اور ان کو کشادہ کیا اور بیٹھے۔ مطلب کہ راوی نے ایک ہی سند سے مواقعہ ثلاثہ میں رفع الیدین کا ذکر کیا ہے دوسرا سجدے میں ہاتھ رکھے اور ان کو کشادہ کرنے کا بیان کیا ہے۔ تیسرا آپ ﷺ کے جلوس کی حالت بیان کی۔ اس میں فساد کا کیا معنیٰ؟ اگر فساد کا مطلب لازم آئے گا کہ آپ ﷺ نے قیام نہیں کیا تو اس کو پہلے رد کر آئے ہیں اب اس میں کون سا فساد ہے مکمل حدیث میں راوی ''واؤ'' لاتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ ''فکبر حین دخل ورفع یدیه وحین اراد ان یرکع رفع یدیه وحین رفع راسه من الرکوع رفع یدیه ووضع کفیه وجا فی وفرش الخ'' اس میں راوی نے آپ ﷺ کی نماز کی حالتیں جمع کی ہیں۔ ان میں اطمینان لایا کچھ دیر ٹھہرنے وغیرہ کے متعلق کچھ بیان نہیں کیا۔ وہ دوسری احادیث میں آچکا ہے اگر نہیں تو فرض سے بھی جلدی سجدہ سے اٹھنے کا معنیٰ نکلے گا اور مجافات اس کو روک نہیں سکتی جیسا کہ بیان کیا گیا۔

مطلب کہ فساد بالکل نہیں ہے اس کے علاوہ صرف الفاظ کی تبدیلی کے سواء کوئی خاص قابل ذکر اعتراض نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض سجدے والے احتمال پر یعنی اس کو احتمالی صورت تسلیم کیا جائے ورنہ تحقیق یہ ہے کہ دوسرا احتمال ہے ہی نہیں بلکہ حقیقتاً اس کا یہی مطلب ہے'' یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کا رکھنا ہے (سجدہ میں) حالانکہ محدثین کے نزدیک حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث میں پہلے گھٹنوں کا رکھنا ہے یہ اعتراض بالکل فضول ہے کیونکہ اس حدیث میں رکبتین کے الفاظ ہی نہیں ہیں لہٰذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ہاتھ پہلے رکھے گئے یا گھٹنوں کے بعد میں، رکوع سے سر اٹھانے کا ذکر ہے پھر ہاتھوں کا سجدے میں رکھنا مذکور ہے اور ان دونوں کے درمیان واؤ ہے اور واؤ کی دلالت ترتیب یا فوراً پر اصلاً نہیں۔

علاوہ ازیں اگر واؤ کو فوراً کے معنیٰ میں لیا جائے گا تو تب بھی اس سے یہ مطلب کہاں سے نکلے گا کہ وہ

(ہاتھ) گھٹنوں سے پہلے رکھے گئے تھے؟ یہ تو احتمال تب نکلتا وضع کفیہ کے بعد ورکبتیہ کے الفاظ آتے۔ پھر واؤ کو فور اور ترتیب کے معنی میں لے کر کہا جاتا کہ رکبتین سے پہلے ہاتھ رکھے گئے ہیں۔ لیکن یہاں تو رکبتین کا ذکر ہی نہیں ہے پھر بتایا جائے کہ دلالت ثلاثہ میں سے کون سی دلالت ہے اس سے گھٹنوں پر، ہاتھ رکھنے کا معنی نکلتا ہے۔ حدیث میں مجموعی طور پر رفع الیدین کا مواقعہ ثلاثہ بیان ہے۔ دوسرا فی الجملہ رکوع کا تیسرا رفع راس چوتھا سجدے کا ہے۔ بمع آپ ﷺ کی مختصر ہیئت (حالت) کا بیان اور پانچواں قعدے کا بیان اس کی بھی مختصر ہیئت بیان کی گئی ہے۔

بہر حال یہ پانچ مجموع ہیں جو زیر بحث حدیث میں راوی بیان کر رہا ہے اس میں یہ بیان بالکل نہیں کہ سجدے میں جو ہاتھ رکھے گئے ہیں وہ گھٹنوں سے پہلے ہیں یا بعد میں۔ یہ کہنا کہ یہ بات وجدان سے معلوم ہوئی ہے یہ بھی غیر معقول ہے کیا وجدان بھی کوئی دلیل ہے۔ لیکن اس کے ہونے کے باوجود بھی وجدان کے معتبر ہونے کی صورت میں "ووضع کفیه و جافی" سے ایک صحیح وجدان کا صاحب یہی فتویٰ دے گا کہ ووضع کفیه کے بعد متصل ہی مجافات ہے اس صورت میں خود بخود لامحالہ وبالضرور مجافات کا تعلق ووضع کفیہ سے ہوگا۔ یا تو یہ فیصلہ ہوگا کہ وضع کفیہ سجدے کی حالت میں ہے وھو المراد والمطلوب؟ یا یہ مطلب نکلے گا (علی زعمکم) کہ قیام ثانی میں ہاتھ باندھے پھر مجافات کیا۔ لیکن یہ معنیٰ (مطلب) قطعاً غلط ہوگا کما لا یخفی اور بالفور اور اتصال والے معنی کو ترک کیا جائے گا تو اصل اعتراض ہی ختم ہو جائے گا فتفکروا اس طرح سے اگر وجدان کو درمیان میں لایا گیا تو پھر کوئی کسی طرح اپنے وجدان پیش کر کے، کوئی بھی بات ثابت کرنے کی کوشش کر سکتا ہے وجدان ایسی بات میں موثر ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ اس جگہ پر عربی قواعد کے مطابق یا لفظ کی دلالت میں سے کوئی دلالت پیش کی جاتی یعنی وضع کفیہ سے (سجدے میں ہاتھ رکھنے والی معنی کی صورت میں) اس طرح ثابت کیا جاتا کہ اس لفظ کی اس مزعومہ معنیٰ یا احتمال پر دلالت مطابقہ ہے یا تضمنی یا التزامی، ورنہ محض وجدان کون سا فائدہ دے گا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ "علی سبیل الالتزام" ہے لیکن یہ بھی محل نظر ہے کیونکہ یہ الزام اس کو دیا جا سکتا ہے جو محدثین میں سے اس حدیث کی صحت کا قائل ہوگا۔ لیکن جو اس کے یعنی گھٹنوں کو پہلے رکھنے کی حدیث کی صحت کا قائل نہیں ہیں جیسا کہ اکثر محدثین کا یہی خیال ہے آپ بھی اس میں متفق ہیں تو پھر اس میں التزام کی کیا معنیٰ، پھر تو یہ خود محدثین کے نزدیک دلیل ہوگی کہ صحیح طور پر حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے پہلے ہاتھوں کا رکھنا کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے پھر اس میں الزام کی کیا ضرورت ہے۔

**خلاصہ کلام:**...... وضع کفیہ سے مراد ہاتھوں کا سجدے میں رکھنا ہی صحیح احتمال ہے۔ جس پر وجافی

کا لفظ حکم دلیل ہے اگر کہا جائے کہ حضرت وائل کی حدیث کے جمیع طرق کو جمع کیا جائے تو نماز کی کافی حالتیں معلوم ہو جاتی ہیں لیکن زیر بحث حدیث میں ووضع کفیہ سے مراد لی جائے، سجدے میں ہاتھ رکھنا تو رکوع کے بعد والی ہیئت یعنی ثانی قیام کی ہیئت معلوم نہ ہوگی یہ دلیل اس لیے ہے کہ وضع کفیہ سے مراد ہے اسی قیام میں سینے پر ہاتھ رکھنا، تاکہ سب ہیئات معلوم ہو جائیں تو اس کے لیے یہ جواب ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے جمیع طرق کو جمع کرنے کے بعد نماز کی چند ہیئات رہ جاتی ہیں۔ جو دیگر صحابہ کرام کی احادیث سے معلوم کی گئی ہیں۔ مثلاً پہلے قعدے اور آخری قعدے کی حالت، یہ بھی حضرت وائل کی حدیث میں مذکور نہیں ہے اسی طرح رکوع اور سجدے کی مکمل ہیئتیں مذکور نہیں ہیں۔ یعنی رکوع میں دیگر صحابہ کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر مبارک کو نہ زیادہ جھکاتے اور نہ زیادہ اوپر اٹھاتے تھے اور کمر مبارک کو بھی سیدھا رکھنا مذکور ہے لیکن حضرت وائل کی حدیث میں یہ بھی بیان نہیں، اسی طرح سجدے میں دونوں ٹخنوں کا ملانا اور ہاتھ خواہ پاؤں کی انگلیوں کا قبلہ کی طرف رکھنے کا ذکر آتا ہے۔ لیکن حضرت وائل کی حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے اس طرح سجدے میں گھٹنے پہلے رکھے جائیں یا ہاتھ وہ بھی صحیح طور پر حضرت وائل کی حدیث میں بیان نہیں۔ لہٰذا اگر حضرت وائل کی احادیث میں قیام ثانی کی پوری ہیئت مذکور نہیں ہے تو اس میں کونسی خرابی ہے کیونکہ یہ ہیئت قیام ثانی کی دوسری احادیث سے معلوم ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ارسال کے دلائل ذکر کرنے کے موقع پر معلوم ہوگا۔

مطلب کہ اگر اس ہیئت کا ذکر حضرت وائل کی حدیث میں نہیں ہے تو کوئی خوف نہیں ہے۔ کیونکہ کچھ دوسری بھی ہیئات مذکور نہیں ہیں۔ بہر حال وضع کفیہ کو سینے پر ہاتھ باندھنے کے معنیٰ کے لیے کوئی بھی ٹھوس دلیل نہیں ہے۔ چونکہ بات لمبی ہو چکی ہے لہٰذا ذیل میں مختصر طور پر اس کا خلاصہ دہرایا جاتا ہے۔ تاکہ سمجھنے میں سہولت (آسانی) ہو۔ اس حدیث میں وضع کفیہ سے مراد سینے پر ہاتھ باندھنا ان وجوہات کی وجہ سے درست نہیں ہے کہ امام احمد کی سند میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی دیگر بھی احادیث ہیں لیکن سب میں رکوع سے سیدھے ہونے کے بعد ہاتھوں کا رکھنا سجدے میں مذکور ہے مثلاً صفحہ ۳۱۶ پر امام احمد اپنے شیخ یونس بن محمد سے روایت لائے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں۔ فلما رفع راسه من الركوع رفع يديه حتى كانتا حذو منكبيه فلما سجد وضع يديه من وجهه بذلك الموضع الخ پھر صفحہ ۳۱۷ پر امام موصوف عبدالرزاق سے روایت لاتے ہیں۔ اس کی عبارت یوں ہے کہ ”ورفع يديه حين قال سمع الله لمن حمده وسجد فوضع يديه حذو أذينه الخ“ اسی طرح صفحہ ۳۱۸ پر عبدالصمد سے روایت مذکور ہے کہ ثم رفع راسه فرفع يديه مثلها ثم سجد فجعل كفيه بحذاء اذنيه الخ“ پھر اسی

صفحہ پر اسود بن عامر سے اس طرح روایت آئی ہے "ثم رفع فرفع يديه مثل ذلك ثم سجد فوضع يديه حذاء أذنيه الخ" بہر حال کہیں فلما سجد، کہیں ثم سجد اور کہیں وسجد آیا ہوا ہے۔ یہ الفاظ ہاتھوں کے رکھنے کا محل تعین کر رہے ہیں کسی بھی حدیث میں اس طرح نہیں آیا کہ رکوع سے سیدھے ہو کر ہاتھ باندھے، اس وجہ سے وہ حدیث بھی زیر بحث حدیث چونکہ راوی مختصر کر کے لائے ہیں اس میں بھی مراد ہاتھوں کو سجدہ میں رکھنا ہے۔

دوسرا کہ وضع کفیہ سے متصل وجافی بھی موجود ہے وہ بھی اس کا تقاضہ کر رہا ہے کہ وضع کفیہ کا تعلق اس سے ہونا چاہیے کیونکہ مجافات کا تعلق ہاتھوں سے ہے اور حدیث کا سیاق اور اس کا تقاضہ کرتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اس سے آگے قعدہ کو کس حد تک بیان کیا گیا ہے لیکن سجدے کا بیان تو صرف مجافات سے کیا گیا ہے حالانکہ مجافات ایک صفت ہے ایک کام ہے جو کسی سے منسلک ہوگا اس کے لیے کم از کم ہاتھوں کا ذکر ہو تو اس سے اس کا تعلق ہو۔ یہ تو کلام کے اسلوب اور صحابی کی شان سے بعید بات ہے کہ اصل شئی کا ذکر بالکل نہ کیا جائے۔ باقی اس سے صرف ایک حکم منسلک ہو۔ اس کا ذکر کیا جائے، حکم منسلک ہے ہاتھوں کے سوائے مناسب ان کا ذکر کرنا ان کے بعد، اس کا حکم، نہ کہ حکم تو ذکر کیا جائے۔ باقی اصل چیز غائب۔ جب دوسری احادیث بتا رہی ہیں کہ یہ وضع کفیہ سجدے میں ہے تو پھر زبردستی سے اس کو دوسرے رکن سے وابستہ کرنا ٹھیک نہیں ہے زیادہ سے زیادہ زیر بحث حدیث کو مختصر کیا جائے۔ اس سے ثم یا وسجد کے الفاظ حذف کیے گئے ہیں اور یہ روایات میں اختصار رواۃ کرتے آرہے ہیں جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں اس کی مثالیں پیش کر چکے ہیں (سلام کے وقت اشارے کے بارے میں) اس مثال میں ایک حدیث دوسری سے مختصر شدہ ہے جو کہ محض راوی کا تصرف ہے۔

(۳) امام احمد کی مسند میں ایک راوی کے علاوہ دوسری ایک سند سے حضرت وائل سے حدیث مروی ہے جس میں ہاتھوں کا رکھنا رکوع میں وارد ہے اس صورت میں محدثین کا دو یا تین روایات کو متحد قرار دینے والے اصول کو مدنظر رکھ کر اس طرح سے کہا جاسکتا ہے کہ زیر بحث حدیث میں بھی یہ ہاتھوں کا رکھنا رکوع میں ہے باقی یہ سوال کہ یہاں (زیر بحث حدیث) میں رفع راس من الرکوع کے بعد وضع کفیہ اور مجافات کا ذکر ہے اور وہ حدیث (جس میں رکوع میں ہاتھوں کا رکھنا مذکور ہے) میں رکوع کا صاف سیدھا بیان ہے سو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ راوی نے وہاں پر تقدیم وتاخیر کی ہے اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ تقدیم وتاخیر کرنے کی مثال پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔ پھر ممکن ہے کہ راوی یہاں تصرف کر کے پہلے کی ہیئت کو بعد میں ذکر کر گیا ہو اور دلیل یہ ہے کہ سند بعینہٖ دونوں کی سواء ایک راوی کے ایک ہی ہے اور الفاظ سند میں بھی زیادہ

تفاوت نہیں ہے پھر جیسا کہ محدثین سلام کے وقت ہاتھوں سے اشارہ کرنے سے منع کرنے والی حدیث اور اس وہ جس میں مطلقاً نماز میں ہاتھوں کو اٹھانے سے منع معلوم ہوتا ہے ایک قرار دیا ہے اگر چہ نسبتاً سند میں خواہ الفاظ میں قدرے تفاوت ہے اسی طرح سے ان دونوں احادیث کو ایک قرار دینے میں کون سی خرابی ہے اور اس طرح وضع کفیہ کو رکوع کے بعد والے قیام سے منسلک کرنے کے لیے نہ داخلی دلیل ہے نہ خارجی داخلی دلیل تو خود سجدہ یا رکوع سے منسلک ہونے کی ہے کیونکہ ''وجافی'' کا لفظ اس پر دال ہے اس کے بر خلاف کوئی بھی ایسا لفظ حدیث کے متن میں جو اس کو قیام ثانی سے منسلک کرنے کا تقاضہ کرتا ہو۔ جس میں کوئی لفظ ہو، وہ وضع کفیہ کو قیام ثانی سے وابستہ کرنے والا ہو تو پھر اس طرح کہا جائے کہ یہاں بھی اس سے منسلک ہے وہ بالکل نہیں بلکہ دوسری جو بھی احادیث ہیں ان میں وضع کفیہ کا بیان سجدے کے بعد یا رکوع میں مذکور ہے۔

مطلب کہ کوئی خارجی دلیل بھی نہیں جو اس جملہ کو قیام ثانی سے متعلق کرے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس جملے کو قیام ثانی سے منسلک کرنا بالکل بے دلیل اور بغیر ثبوت کے ہے اگر چہ سجدے والا پہلو قدرے قوی ہے۔ مزید اس کلام کو اس طرح سے مختصر کیا جاسکتا ہے کہ زیر بحث حدیث میں علی وجه التسليم وضع كفيه میں دو احتمال ہیں سجدے میں ہاتھوں کا رکھنا ''كما هو الصحيح'' دوسرا قیام ثانی میں (علی زعمکم) اب دونوں احتمالوں میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دینے کے لیے کوئی خارجی یا داخلی دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔ ورنہ ترجیح بلا مرجع لازم ہوگی اور ہم جب غور کرتے ہیں تو حدیث کے طرق مختلف پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں جملے کا داخلی خواہ خارجی دلائل کے مطابق سجدے سے تعلق قرین قیاس و راجح معلوم ہوتا ہے (كما مر مفصلا) اور چونکہ قیام ثانی سے تعلق کے لیے نہ داخلی نہ خارجی کوئی بھی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ مرجوح نا قابل اعتبار ہوا۔ باقی قیام ثانی کی ہیئت کا حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی کسی بھی حدیث میں بیان نہ آنا اس کے لیے دلیل نہیں ہے کہ یہاں اس کی ہیئت بیان کی گئی ہے کیونکہ دیگر بھی کئی ارکان کی مکمل ہیئتیں (حالتیں) بیان نہیں ہوئیں جیسا کہ پہلے اس کی وضاحت کی جاچکی ہے۔ اسی طرح سجدے کے احتمال پر جو نامعقول اعتراض کیے گئے تھے ان کا بھی جواب گذر چکا ہے۔

مختصر طور پر یہ کہ وضع کفیہ کو سجدہ سے منسلک کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام ثانی میں معتاد کھڑے ہونا، کھڑے ہی نہیں ہوئے، کیونکہ اس حدیث میں واؤ ہے اور اس میں فوری یا ایکدم کا معنی نہیں ہے اور حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی دیگر احادیث میں ثم کا لفظ ہے اگر اس کا بیان کریں کہ سجدہ تراخی کے بعد ہے یہ تو روایت کا تصرف ہے جو کہیں اسی حدیث میں واؤ کہیں ثم، دیکھیے امام احمد کی مسند صفحہ ۳۱۷۔ پر

عبدالرزاق والی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”ورفع یدیه حین قال سمع الله لمن حمده وسجده فوضع یدیه الخ“ تو یہاں بھی واؤ ہے کیا کوئی عقلمند اس طرح کہے گا کہ حضور اکرم ﷺ تسمیع کے ایکدم بعد سجدے کے لیے جھک گئے کلا لا یقوله عاقلا اصلاً بس زیر بحث حدیث بھی اس طرح ہے یعنی رفع یدیہ وضع کفیہ وجافی پھر یہاں پر واؤ سے کہاں فوراً یا ایکدم کا معنی نکلتا ہے خدارا انصاف کریں چونکہ واؤ مطلق جمع کے لیے ہے اس وجہ سے رواۃ حضرات ثم کی جگہ پر اس کو لے آتے ہیں۔ اس میں کون سا اعتراض ہے اس طرح اس سے یہ مطلب لینا کہ آپ ﷺ نے سجدہ میں پہلے ہاتھ رکھے اور گھٹنے بعد میں حالانکہ محدثین کرام کے نزدیک اس کا عکس مشہور ہے وہ بھی قطعا یقیناً غلط ہے کیونکہ یہاں پر گھٹنوں کا ذکر ہی نہیں ہے۔ اس سے پہلے یا بعد میں جو ایک دم آخر کہاں سے لا کر منسلک کیا جاتا ہے؟ یہاں تو صرف ہاتھوں کا ذکر ہے گھٹنوں سے پہلے یا بعد میں اس کی طرف کوئی تعرض نہیں ہے نہ نفیاً ولا اثباتاً بہر حال دونوں اعتراض عجلت کا نتیجہ یہ ہے کہ جب ظاہر ہوا کہ وضع کفیہ کا تعلق قیام ثانی علی صورۃ التسلیم ایک مرجوح احتمال ہے اور بلادلیل وثبوت ہے تو ثانی احتمال یعنی سجدے میں ہاتھوں کا رکھنا راجح اور مبنی بر دلائل ہے یہی متعین ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## ساتواں دلیل اور اس کا جائزہ:

**دلیل نمبر ۷:** ...... عن علقمة بن وائل بن حجر عن ابیه قال رایت رسول الله ﷺ اذا کان قائما فی الصلوة قبض بیمینه علی شماله۔ اخرجه النسائی“ علقمہ بن وائل سے روایت ہے وہ اپنے باپ (وائل بن حجر) سے روایت کرتا ہے کہ میں نے حضرت رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ جب نماز میں کھڑے ہوتے تھے تو اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں کو پکڑتے تھے روایت کیا اس کو نسائی نے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ بتاتے ہیں کہ نماز کی حالت میں آپ ﷺ جب بھی کھڑے ہوتے تھے تو ہاتھ باندھتے تھے، چونکہ رکوع کے بعد بھی کھڑے ہونے کو شامل ہے لہٰذا اس حالت میں بھی ہاتھ باندھنے چاہئیں کیونکہ قائما کا لفظ عام ہے۔ جس میں ہر نوع کا کھڑا ہونا شامل ہے۔ اس دلیل پر کلام سے قبل میں اپنے قارئین پر تسکین سے عرض کروں گا کہ مہربانی فرما کر اپنی سب مصروفیات کو ترک کر کے بالکل غیر جانبدار ہوکر، بنظر انصاف احقر کی کلام کو ملاحظہ فرمائیں ان شاء اللہ تعالیٰ فیصلہ کرنے میں آسانی فرمائیں گے خصوصاً علماء کرام سے میرا بھرپور تقاضہ (مطالبہ) ہے کہ یہ غور اور تعمق (گہرائی) سے اس کلام کو پڑھیں اور فیصلہ کریں کہ میرا کلام وزن دار ہے یا نہیں لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اصلی میلانِ خاطر اور رجحان طبعی کو تھوڑے وقت کے لیے دور رکھیں ورنہ صحیح فیصلہ کرنا ناممکن ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ اس روایت میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے راوی ان کا فرزند علقمہ ہے اور محدثین کی تصریحات کے مطابق اس کا سماع حضرت وائل سے ثابت نہیں ہے لہٰذا یہ روایت منقطع ہوئی اور منقطع روایت ہرگز حجت نہیں ہے امام ابن معین جو کہ جرح وتعدیل کا امام ہے وہ بھی اسی طرح فرماتا ہے کہ علقمہ نے اپنے والد سے نہیں سنا، حافظ ابن حجر بھی اسی کا قائل ہے۔ حافظ ذہبی بھی اس طرف گئے ہیں اسی وجہ سے اپنی میزان میں امام ابن معین کا قول نقل کیا اور اس پر کچھ بھی تعاقب نہیں کیا۔ ورنہ جس نے ان کی میزان کا مطالعہ کیا ہے انہیں معلوم ہے کہ بعض مقامات پر رواۃ پر کلام کرنے والوں کے تعقبات بھی کرتے ہیں۔ اگر امام ابن معین کا قول اور فتویٰ راجح نہ ہوتا تو ضرور اس پر تعاقب کرتے باقی امام بخاریؒ کی طرف علقمہ کے سماع کے قائل ہونے کی نسبت ہرگز صحیح نہیں ہے ان شاء اللہ العزیز بالتفصیل کافی وشافی دلائل سے سماع کے دلائل پر کلام کرتے وقت آپ کو معلوم ہوگا۔ یہاں اگر ظاہر ہوا کہ ایک جرح وتعدیل کا امام، علقمہ کے سماع کا منکر ہے اور اس کو دو دوسرے حافظ بحال رکھتے ہیں اس امام کے مقابلے میں اس کے پائے کا کوئی دوسرا امام بھی نہیں، جو سماع کا مثبت ہے تو پھر یہ کہنا کس طرح درست ہوگا کہ مثبت نافی سے مقدم ہے کیونکہ جب کوئی مثبت ہوگا کہ مثبت نافی سے مقدم ہے کیونکہ جب کوئی مثبت، امام ابن معین کے پائے کا ہے ہی نہیں تو پھر اس کی بات برابر (بالکل) بحال رہے گی۔

امام بخاری بالکل ابن معین کا ہم پایہ اور ہم پلہ ہے لیکن امام محدثین سے علقمہ کے سماع کے ثابت ہونے کی کوئی روایت نہیں ہے۔ بلکہ آپ سے عدم سماع کی روایت ہے کما سیاتی صرف امام ترمذی کا قول ہے کہ علقمہ کا سماع ان کے والد سے ثابت ہے۔ لیکن اول تو احتمال ہے کہ امام ترمذی نے اس سے رجوع کیا ہو جیسا کہ آگے آئے گا۔ دوسرا کہ امام ترمذی امام ابن معین کی حیثیت میں ان کے پائے کا نہیں ہے لہٰذا ان کے سماع کا قائل ہونا امام ابن معین کے مقابلے میں ہرگز نہیں آسکتا۔ یہی سبب ہے کہ حافظ ابن حجر اور حافظ ذہبی نے بھی امام ابن معین کے قول کو بحال کیا ہے اور علقمہ کے عدم سماع کے قائل ہوئے ہیں۔ حالانکہ امام ترمذی کا قول بھی ان کی آنکھوں کے سامنے سے گذرا ہوگا۔ میں پہلے تو عرض کر چکا ہوں کہ محدثین کا کسی راوی پر عدم سماع کا جزماً حکم انکے دلائل پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ محض اس لیے کہ انہیں اس کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہوسکا۔ اس قسم کا قول محدثین کے علوم اور کلام پر کافی اثر انداز ہوتا ہے اور ان پر سے بھروسہ (ایمان) ختم ہو جاتا ہے بلکہ جس جگہ پر انہیں سماع کے متعلق کوئی معلومات نہ مل سکیں تو وہاں پر لا ادری وغیرہ الفاظ (جن سے عدم یقین لگتا ہے) کام میں لاتے ہیں نہ کہ یقین پر دال الفاظ مثلاً لم یسمع یا مرسل وغیرہ اور ان کا یہ سب طرز عمل نہایت اعلیٰ درجے کی احتیاط پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ امام محدثین کی ایک مثال گذشتہ

اوراق میں نقل کر چکے ہیں جس سے معلوم ہوگا کہ عدم علم اور عدم یقین کے وقت کون سے الفاظ استعمال کرتے تھے مطلب کہ یہاں بھی امام ابن معین کا علقمہ کے سماع کی نفی کرنا دلائل پر مبنی ہے نہ کہ محض دھوکہ اور رجم بالغیب جیسا کہ آگے عدم سماع کے دلائل نقل کیے جا رہے ہیں البتہ اگر امام محدثین سے ثابت ہو جائے کہ آپ علقمہ کے سماع کے قائل تھے تو پھر دونوں کے دلائل کو سامنے رکھ کر ایک کو ترجیح دینا ہوگی۔ لیکن جب ان سے یہ قول وارد ہی نہیں بلکہ اس کے برعکس ہے تو پھر کس طرح بعض معمولی وجوہات کو مدنظر رکھ کر سماع کا قائل ہوا جائے۔ خصوصاً جب عدم سماع کا قول بھی دلائل پر مبنی ہے نہ کہ محض عدم علم پر کما زعم معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت وائل کے دو فرزند تھے۔ ایک عبدالجبار دوسرا علقمہ محقق محدثین کا یہی مذہب ہے کہ ان دونوں کا سماع اپنے والد سے ثابت نہیں ہے ان میں سے ایک کا اس وجہ سے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوا۔ دوسرا اس وجہ سے کہ وہ اس وقت اتنا چھوٹا تھا کہ جو سماع کا محتمل (محتمل) ہی نہ تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ حضرت وائل کی وفات کے بعد کونسا پیدا ہوا تھا۔ علقمہ یا عبدالجبار اکثر محدثین کا خیال ہے کہ حضرت وائل کی وفات کے بعد جو پیدا ہوا وہ عبدالجبار ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہونے والا علقمہ ہے نہ کہ عبدالجبار۔ بہرحال یہ متقدمین محدثین کرام کے نزدیک طے شدہ حقیقت ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی دونوں فرزندوں میں سے ایک ان کے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہے گویا کہ ایک کی ولادت ان کے والد کے بعد ہوئی تھی متقدمین محدثین کا اتفاق ہے۔ اختلاف صرف وفات کے بعد متولد کے القاب میں ہے یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیے۔

(۱)...... حافظ ابن حجر تھذیب التھذیب میں لکھتے ہیں کہ ”قال الترمذی سمعت محمداً یقول عبدالجبار لم یسمع عن ابیه ولم ادرکه“ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے محمد امام بخاریؒ سے سنا کہ انہوں نے فرمایا کہ عبدالجبار نے اپنے باپ سے سنا نہیں اور نہ ہی ان کو پایا یعنی وہ والد کی وفات کے بعد پیدا ہوا اور ابن حبان نے ثقات میں کہا ہے کہ جس کا یہ خیال ہے کہ عبدالجبار نے اپنے والد سے سنا ہے اس کو وہم ہوا ہے کیونکہ ان کے والد نے وفات پائی اور وہ ابھی ماں کے پیٹ میں تھے۔ فقد وهم لان اباه مات وامه حامل به“

(۲)...... ”وقال البخاری لا یصح سماعه من ابیه ویقولون ثم یلقه وبمعنی هذا قال (٤) ابو حاتم (٥) وابن جریر الطبری (٦) والجریری (٧) ویعقوب بن سفیان (٨) ویعقوب بن شیبه (٩) والدار قطنی (١٠) والحاکم وقبلهم ابن المدینی وآخرون“ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ ان کا سماع اپنے والد رضی اللہ عنہ سے صحیح نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ (محدثین)

اپنے والد رضی اللہ عنہ سے ملا ہی نہیں اور اس کے موافق کہا ہے۔ ابو حاتم۔ ابن جریر الطبری ''الجریری، یعقوب بن سفیان، یعقوب بن شیبہ، دار قطنی، حاکم اور ان سے پہلے ابن المدینی اور دیگر، مطلب کہ گیارہ محدثین حافظ ابن حجر نے لکھے ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ عبدالجبار اپنے والد کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف (اخرون) کے الفاظ سے اشارہ کیا۔ البتہ کچھ اور محدث ہیں جو علقمہ کے اس کے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہونے کے قائل ہیں۔ جن میں سے ایک قول خود امام بخاری کی طرف منسوب ہے جیسا کہ آگے اس کا بیان آئے گا۔ معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجر اور امام یحییٰ بن معین وغیرہما دونوں کے سماع کے قائل نہیں ہیں۔ باقی دیگر محدثین سے عبدالجبار کے عدم سماع کی تصریح آئی ہے۔ البتہ علقمہ کے سماع کے متعلق خاموش ہیں سواء امام ترمذی کے دوسرے کسی بھی محدث نے علقمہ کے سماع کی تصریح نہیں کی اور ترمذی کا قول امام ابن معین کے مقابلے میں کمزور ہونے کے ساتھ محتمل بھی ہے اس کے بعد شاید انہوں نے رجوع کیا ہو۔ کما یاتی فی موضعہ''

مطلب کہ علقمہ کے سماع کے متعلق دیگر محدث خاموش ہیں ''صرف روی عن ابیہ'' وغیرہ جیسے محتمل الفاظ استعمال میں لائے ہیں البتہ امام ابن معین اور حافظ ابن حجر اور حافظ ذہبی ان کے سماع کا انکار کرتے ہیں تو پھر جب دوسرے خاموش ہیں اور ایسے ماہر فن جو کے سماع کا انکار کرتے ہیں تو ان کی بات بحال رہے گی کیونکہ یہ بھی فن کے ماہر ہیں صرف انکل بچو نہیں چلائے خصوصاً ان کے مخالف کوئی ان کے پائے کا بھی نہیں ہے امام بخاری کی تاریخ کبیر میں جو سمع اباہ کے الفاظ ہیں اس سے غلطی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے۔ ان کی حقیقت آگے اپنے موقع پر آئے گی ''فانتظروا ولا تعجلوا'' ان حفاظ حدیث ائمہ کا علقمہ کے سماع کا انکار کرنا اس حقیقت پر مبنی ہے کہ ابو داؤد، میں صحیح سند سے یہ مقولہ وارد ہے کہ (کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی) میں چھوٹا بچہ تھا مجھے اپنے باپ کی نماز کا علم نہیں۔ یعنی اتنا چھوٹا تھا کہ اپنے والد کی نماز سمجھ نہیں سکا۔ یہ مقولہ گویا موجودہ نسخوں صحیح مسلم میں نہیں ہے لیکن حافظ مزی کے قول کے مطابق تحفۃ الاشراف میں یہ مقولہ صحیح مسلم میں بھی ہے۔

اب اس میں سوچنے کی یہ بات ہے کہ یہ مقولہ کس کا ہے۔ آیا کہ یہ مقولہ علقمہ کا ہے یا عبدالجبار کا گویا سند میں عبدالجبار کا نام ہے لیکن بعض محدثین نے تصریح کی ہے کہ یہ مقولہ علقمہ کا ہے نہ کہ عبدالجبار کا۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تھذیب التھذیب میں لکھا ہے ''نص ابو بکر البزار علی ان القائل کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی ھو علقمۃ بن وائل لا اخوہ عبد الجبار'' ابو بکر بزار نے تصریح کی ہے کہ ''کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی'' کا قائل علقمہ ہے نہ کہ عبدالجبار اس کا بھائی بہر حال

اگر یہ مقولہ علقمہ کا قرار دیا جائے تو پھر یہ واضح ہے کہ خود علقمہ نے اپنے سماع کا انکار کر دیا ہے۔ کیونکہ وہ اس وقت اتنا صغیر (چھوٹا) تھا کہ اس کو اپنے والد کی نماز سمجھ میں نہیں آئی۔ قرینہ قیاس کی یہ بات معلوم ہوتی ہے کیونکہ ایک بڑی جماعت محدثین کی عبدالجبار کے اس کے والد کی وفات کے بعد تولد کی قائل ہے جن میں بڑے بڑے حدیث کے ناقل ائمہ بھی ہیں۔ جیسا کہ دار قطنیؒ اور امام بخاریؒ وغیرھما۔ پھر اگر یہ مقولہ عبدالجبار کا بنایا جائے گا تو یہ ان حفاظ حدیث کا کہنا کس طرح صحیح ہوگا کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد متولد ہوئے تھے۔ دوسری صورت میں اس ساری جماعت کی تغلیط کرنا پڑے گی۔ خود امام ترمذی جو کہ جامع ترمذی میں علقمہ کے سماع کا قائل ہوا ہے وہ بھی عبدالجبار کا ان کے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہونے کا قائل ہے گویا کہ متقدمین میں سے تو ایک بھی ایسا محدث نہیں ملے گا جو دونوں کا ان کے والد کی زندگی میں پیدا ہونے کا قائل ہو صرف متاخرین میں سے مولانا مبارک پوری مرحوم دونوں کا اپنے والد رضی اللہ عنہ کی زندگی میں پیدا ہونے کا قائل ہے لیکن متقدمین کی ساری جماعت کیا اطباق (طبقوں) کو نظر انداز کر کے محض "کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی" کو مدنظر رکھ کر یہ حتمی فیصلہ کرنا کہ چونکہ سند میں عبدالجبار کا نام ہے لہٰذا وہ ضرور اپنے والد کی زندگی میں پیدا ہوا ہے بالکل ضعیف اور کمزور ہے کیونکہ یہ مقولہ علقمہ کا بھی ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ بعض محدثین نے اس کی تصریح کی ہے۔ کما مر باقی سند میں جو عبدالجبار کا نام ہے تو ایسے رواۃ سے غلطیاں بہت سی جگہوں پر ہوئی ہیں اور اس کی مثالیں تھوڑی سی ممارست اور مزاولت رکھنے والے کو بھی معلوم ہیں کہ کس طرح سے راوی بعض دفعہ ایک راوی کی جگہ پر دوسرے کا نام غلطی سے بیان کیے جاتے ہیں اور غلطی سے محفوظ تو اللہ ذو الجلال والاکرام ہی ہے۔ انسان تو محفوظ اور مامون ہرگز نہیں ہے۔ بہر حال سند میں صرف عبدالجبار کا نام دیکھ کر اس ساری جماعت کی تغلیط کرنا جو عبدالجبار کی اس کے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد ولادت کے قائل ہیں۔ نہایت سنگین اقدام ہوگا کم از کم میں یا ایک منصف مزاج تو کبھی بھی کرنے کی جرأت نہ کرے گا اور یہ غلطی مولانا مبارک پوری مرحوم سے سرزد ہوئی ہے جو تحفۃ الاحوذی میں اس مذکور مقولہ کو مدنظر رکھ کر عبدالجبار کا اس کے والد کی زندگی میں پیدا ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔ حالانکہ ایک کی پیدائش ان کے والد کی وفات کے بعد ہوئی ہے سب محدثین کی جماعت کا اتفاق ہے اور مولانا مرحوم ان سب کی اطباق کو نظر انداز کر کے دونوں کی ان کے والد کی زندگی میں پیدائش کے قائل ہوئے ہیں "یغفر اللہ لنا ولہ"

خلاصہ کلام کہ چونکہ ایک بڑی جماعت محدثین کی اس طرف گئی ہے کہ عبدالجبار اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہے تو پھر کہا جائے گا کہ "کنت غلاماً لا اعقل صلوۃ ابی" والا مقولہ علقمہ کا ہے اور اسی صورت میں خود اس نے تصریح کی ہے اور خود اپنے والد کی زندگی میں سماع محتمل نہ ہوئے تھے۔ پھر جو کوئی ان

کے سماع کو ثابت کرنے کی حد سے زیادہ کوشش کرتے ہیں وہ مدعی ست گواہ چست کے مصداق ہیں دوسری صورت میں اگر یہ مقولہ علقمہ کا نہیں بلکہ عبدالجبار کا ہے جس طرح کہ ان کا نام سند میں ہے تو اس صورت میں ان محدثین کی بات درست ہوگی جو کہ علقمہ کی ان کے والد کی وفات کے بعد پیدائش کے قائل ہیں کیونکہ ایک تو ان کے والد کی وفات کے بعد پیدائش پر اتفاق ہے اور اسی اتفاق کا تقاضہ ہے کہ ایک کا یہ مقولہ ہوگا تو دوسرا اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہوگا باقی اس صورت میں یہ سوال کہ پھر اس سند میں عبدالجبار کہتا ہے کہ مجھے یہ روایت بیان کی علقمہ نے اپنے والد سے کی یہ کیسے درست ہوگا کیونکہ علقمہ تو بعد میں پیدا ہوا ہے اور عبدالجبار اس سے کس طرح روایت کرے گا یہ سوال اس وجہ سے وارد نہیں ہوتا کہ جب راوی نے دیکھا کہ عبدالجبار کہتا ہے "کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی تو ضرور اس سے اوپر کا راوی ہوگا وہ اس کا بھائی علقمہ ہوگا۔ یعنی راوی غلطی کی وجہ سے کسی دوسرے راوی کی جگہ پر علقمہ کا نام ذکر کر دیا گیا ہے جیسا کہ ابوبکر بزار نے اس کو علقمہ کا مقولہ کہتے ہیں۔

اس صورت میں بھی یہی سوال ہے کہ عبدالجبار کا نام سند میں کیسے آیا وہاں پر بھی یہی کہنا پڑے گا کہ راوی کی غلطی ہے اصل سوال اس پر مبنی ہے کہ محدثین نے ایک کی ان کے والد کی وفات کے بعد پیدائش پر اتفاق کیا ہے اسی وجہ سے عبدالجبار کو اس کے والد کی وفات کے بعد پیدا ہونے والا ثابت کیا ہے اس مقولہ کو علقمہ کا قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ سند میں اس کا نام مذکور ہے اس صورت کی طرف امام محدثین بخاریؒ جیسا جلیل القدر بھی گیا ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ابن ہمام امام ترمذی کی علل کبیر سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں کہا کہ میں نے امام بخاری سے پوچھا کہ علقمہ نے اپنے والد سے سنا ہے؟ امام المحدثین نے جواب دیا کہ یہ اپنے والد کی وفات کے چھ مہینے بعد پیدا ہوا ہے۔

**حاصل کلام:** ......ترمذی علل کبیر میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہونے والا فرزند علقمہ کو قرار دیا ہے اور اسی قول کی نسبت امام محدثین کی طرف کرتے ہیں اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ شاید ترمذی نے بھی پہلے قول سے رجوع کیا ہو۔ دوسری صورت میں اس طرح کہنا پڑے گا کہ ترمذی کے دونوں قول متعارض ہیں لہٰذا ترجیح اس قول کو ہونی چاہیے جو کہ دیگر حفاظ حدیث ابن معین وغیرہ کے موافق ہو اس صورت میں ترمذی کی علل کبیر والے قول کو ترجیح ہے دوسرا قول جو ان کی جامع میں مذکور ہے ترجیح اس لیے نہیں کہ ان کے ساتھ متقدمین میں سے کوئی بھی ہمنوا نہیں ہے خود ترمذی نے اپنی جامع میں جہاں پر علقمہ کو ترجیح دی ہے وہاں پر بھی امام بخاریؒ سے صرف عبدالجبار کے عدم سماع کا قول نقل کیا ہے باقی علقمہ کے متعلق خود امام بخاریؒ کی کوئی بھی رائے ذکر نہیں کی بلکہ اپنی رائے ذکر کی ہے جیسا کہ جامع میں یہ عبارت امام

بخاریؒ سے منقول ہے ''سمعت مهداً يقول عبد الجبار بن وائل بن حجر لم يسمع من ابيه ولم ادركه يقال انه ولد بعد ابيه با شهر" میں نے محد سے سنا انہوں نے کہا کہ عبدالجبار نے وائل بن حجر اپنے باپ سے نہیں سنا اور نہ ہی اس کو پایا ہے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے والد کے کچھ ماہ بعد پیدا ہوا۔ یہاں پر امام بخاری کا قول صرف عبدالجبار کے متعلق مذکور ہے باقی علقمہ کے متعلق بالکل خاموش ہیں اس کے سماع کے متعلق نفیاً خواہ اثباتاً کچھ بھی مذکور نہیں ہے اس وجہ سے جو اس کے عدم سماع کے قائل ہیں ان کے ساتھ چونکہ مزید علم ہے لہٰذا ان کی بات بحال رہے گی کیونکہ امام بخاری ان کے مخالف نہیں ہے اور پہلے ہم یہ ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے دونوں فرزندوں کے عدم سماع کا قول ہی محققین مثلاً ''ابن معین'' اور ''ابن حجر'' وغیرھما کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ عبدالجبار کا عدم سماع ان کے والد سے پیدا ہونے کی وجہ سے ہے اور علقمہ کا سماع بالکل صغیر ہونے کی وجہ سے اور ترمذی کا علقمہ کے سماع کو ثابت کرنے والی بات جو ان کی جامع میں ہے۔ وہ ان کی اپنی رائے ہونے پر دلیل یہ ہے کہ آگے دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ "علقمه بن حجر يسمع من ابيه وهو اكبر من عبدالجبار بن وائل وعبدالجبار لم يسمع من ابيه" یعنی علقمہ نے اپنے والد سے سنا ہے اور یہ عبدالجبار سے بڑا ہے اور عبدالجبار نے اپنے والد سے نہیں سنا۔

دیکھیں یہاں خود ترمذی اپنی رائے ذکر کرتا ہے ورنہ اگر یہ قول امام بخاریؒ کا ہوتا تو پہلے قول کے ساتھ متصل ذکر کرتے جس طرح امام بخاری کے مقولے کے تحت سب کچھ آ جاتا۔ یا تو دوسری مرتبہ جب علقمہ کے متعلق کلام لکھا تھا وہاں وہ کلام امام بخاری کی طرف نسبت کرتے۔ لیکن اس طرح بھی نہیں کیا اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ ان کی ذاتی رائے ہے نہ کہ امام بخاریؒ کی اور اس سے یہ بھی پتہ چل گیا کہ امام بخاری نے علقمہ کے متعلق سماع کی اصلاً تصریح نہیں کی ہے کیونکہ ترمذی جیسے خلف الرشید بھی اس کے متعلق کچھ بھی نقل نہیں کرتے ورنہ اگر امام بخاری اس کے سماع کا قائل ہوتا تو ترمذی خود نقل کرتے بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں امام بخاریؒ کو اس کے سماع کے متعلق تردد تھا لیکن بعد میں انہیں عدم سماع کے متعلق یقین ہو گیا کیونکہ انہیں معلوم ہوا کہ اپنے والد کے بعد پیدا ہونے والا علقمہ ہے نہ کہ عبدالجبار اسی وجہ سے امام ترمذی کے دریافت کرنے پر بتایا کہ وہ تو اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوا ہے بس اب امام بخاریؒ بھی ابن معین وغیرہ کا ہمنوا ہو گیا لیکن اگر امام ترمذی کے اس دوسرے قول (علل کبیر والے قول) کو بھی ترجیح نہیں ہے تو پھر بموجب ''اذا تعارضا تساقطا" ان کے دونوں قول ساقط ہو گئے کیونکہ ایک میں علقمہ کے سماع کا قول ہے دوسرے میں عدم سماع کا، یہ دونوں آپس میں سخت معارض ہیں۔ اگرچہ مناسب تر قول ثانی کو ترجیح ہونی چاہیے تھی لیکن اگر اس طرح تو تطبیق ناممکن ہونے کے سبب دونوں استدلال لینے سے موقوف ہو گئے

باقی یہ سوال صحیح نہیں ہے کہ اس قول کی نسبت علل کبیر کی طرف صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن ھمام نقل کرنے میں ثقہ ہے اور خصوصاً یہ نقل ان کے مذہب کو نقصان پہنچا رہا ہے کیونکہ یہ عبارت امین کے جھر اور اخفاء والے مسئلے کے سلسلہ میں لائے ہیں اور ان کا مذہب یعنی امین کا اخفاء تو خود اس صورت میں ثابت ہوتا ہے ان (علقمہ نے جس کی روایت ذکر کی اس) کا سماع ثابت کرتا، لیکن اس عبارت سے تو خود اس کا عدم سماع ثابت ہوتا ہے اور خود بھی اس روایت میں اس عبارت کو علت کے طور ذکر کیا ہے بہر حال اس عبارت سے ابن ھمام کو کچھ بھی خاص فائدہ نہیں پہنچا۔ جو کہا جائے کہ یہ غلط نقل کیا ہے یا یہ غلط نسبت کی ہے باقی مولوی عبدالحی لکھنوی" کا یہ لکھنا بھی غلط ہے کہ "کنت غلام"کو عبدالجبار کا مقولہ بنانے کی صورت میں بھی یہ مطلب نہیں نکلتا کہ عبدالجبار اپنے والد کی زندگی میں پیدا ہوا تھا اور علقمہ اپنے والد کی وفات کے بعد کیونکہ "کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی" کا مطلب ہے کہ "کنت صبیا لا اعلم کیفیۃ صلوٰۃ ابی و لا رأیتہ فحدثنی اخی علقمۃ الخ یعنی میں بچہ تھا اس لیے مجھے اپنے باپ کی نماز کی کیفیت کی خبر نہ ہوئی اور نہ ہی ان سے کوئی روایت معلوم ہوئی پھر مجھے حدیث بیان کی بھائی علقمہ نے الخ کیونکہ اس مقولے میں فاضل لکھنوی "ولا روایت کا لفظ اپنے خیال سے بڑھایا ہے اس وجہ سے کہ کنت غلاماً الخ والے مقولہ سے یہ مطلب نہیں نکلتا بلکہ صاف (واضح) مطلب یہی ہے کہ وہ اپنے چھوٹے پن کی بات کر رہا ہے وہ بھی اپنے والد کی زندگی میں اس وجہ سے جن بھی محدثین نے اس کو عبدالجبار کا مقولہ قرار دیا ہے وہ بھی اس سے ان کے والد کی زندگی میں پیدا ہونے کی دلیل لیتے ہیں اس لیے اس صورت میں ضرور کہنا پڑے گا کہ علقمہ اپنے والد کی زندگی میں پیدا ہوا تھا کیونکہ ایک کی ولادت کا اس کے والد کی زندگی میں ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے ایک نامعقول کوشش ہے اور نہایت کمزور اور اوھن من بیت العنکبوت ہے علاوہ ازیں اگر یہ "ولا روایتہ" والا اضافہ یا الحاق تسلیم بھی کیا جائے تب بھی اس سے یہ کیا معنیٰ کہاں سے نکلتی ہے لامحالہ علقمہ ہی اپنے والد کی زندگی میں پیدا ہوا تھا کیونکہ روایت کا عدم علم اس وجہ سے نہ تھا کہ عبدالجبار پیدا ہی اپنے والد کے بعد ہوا ہے بلکہ جس طرح مختلف محققین کا مذہب ہے کہ جو اپنے والد کے وقت پیدا ہوا اس کا بھی سماع ثابت نہیں ہے کیونکہ نہایت صغیر تھا اور سماع کا تحمل کے لائق نہ ہوا اسی طرح عبدالجبار کو بھی گویا اس مقولہ کو اپنا مقولہ منانے کی صورت میں روایت کا علم نہ تھا لیکن اس وجہ سے کہ وہ بالکل صغیر تھا لہٰذا ضروری نہ رہا کہ علقمہ اپنے والد کی زندگی میں پیدا ہوا تھا کما زعم وسعی لاثباتہ الفاضل الکھنوی۔ لیکن اگر تسلیم کیا جائے کہ یہ مقولہ عبدالجبار کا بھی ہے اور اس کے ساتھ عبدالجبار پیدا بھی اپنے والد کے بعد ہوا ہے اور اس مقولہ کا مطلب بھی وہی ہے جو فاضل لکھنوی نے لکھا ہے تب بھی اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ علقمہ کا سماع ثابت ہے کیونکہ علقمہ

کے عدم سماع کی بنیاد اصل میں امام یحییٰ بن معین کے فرمان پر مبنی ہے اور ان کے معارض کوئی بھی ان کے ہم پلہ محدث نہیں ہے اور ان کی تائید میں یہی کافی ہے کہ امام ذہبی جس کے بارے میں یہ مقولہ مشہور و معروف ہے کہ "هو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال" اور ابن معین کے قول کو بحال رکھا ہے اس صورت میں امام ترمذی کا یہ قول کہ علقمه اکبر من عبدالجبار کا محمل صحیح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ علقمہ اس صورت میں عمر کے اعتبار سے بالکل بڑا ہوگا لیکن تب بھی سماع ثابت نہ ہوگا کیونکہ عدم سماع صرف اس پر موقوف نہیں ہے کہ وہ والد کے بعد پیدا ہوا ہے بلکہ احتمال ہے کہ صغر سنی اس قدر ہو کہ وہ سماع کا محتمل نہ ہو سکتا ہو اور جب ابن معین اس کے عدم سماع کا قائل ہے اور اس کے پائے کا کوئی دوسرا معارض بھی نہیں لامحالہ اس کی بات کو بحال رکھنا پڑے گا اور کہنا پڑے گا کہ علقمہ کا صغر سنی کے سبب امام موصوف ان کے عدم سماع کا قائل ہوا ہے اور محققین کا مسلک یہی ہے کہ حضرت وائل کے دونوں فرزندان سے سماع کے محتمل نہ تھے اس صورت میں ہمارے لیے یہ بھی ضروری نہ رہا کہ "کنت غلاماً الخ" والے مقولہ کو عبدالجبار کی ان کے والد کے بعد پیدا ہونے والا اقرار دینے کی صورت میں علقمہ کا قول بنائیں بلکہ یہ مقولہ چاہے عبدالجبار کا ہی رہے جیسا کہ سند میں ہے اسی وجہ سے عبدالجبار کہتا ہے کہ "فحدثنی علقمه" کیونکہ گویا علقمہ بھی صغیر تھا لیکن عبدالجبار کی نسبت بڑا تھا۔ لہٰذا عبدالجبار کا فحدثنی علقمه کہنے میں کوئی بھی قباحت نہیں ہے باقی خود علقمہ نے اپنے والد سے سنا یا نہیں سو اس روایت میں اس کے متعلق کوئی بھی تعارض نہیں ہے۔ یہ حدیث کے نقاد کو فیصلہ کرنا ہے اور ان کا فیصلہ کرنا یہی ہے کہ اس کا سماع ثابت نہیں ہے اور ان کا کوئی دوسرا معارض نہیں اور چونکہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد عبدالجبار پیدا ہوا ہے۔ اس وجہ سے علقمہ ضرور اس قدر چھوٹا ہوگا جو سماع کا محتمل نہ تھا اس وجہ سے امام ابن معین نے اس کے عدم سماع کا قول کہا ہے چونکہ محدثین کا قول دلائل پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ بار بار لکھا جا چکا ہے۔ لہٰذا امام موصوف کا یہ قول بحال رہے گا۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ ان کی حیثیت کا کوئی بھی ان کے اس حکم بالجزم میں معارض نہیں ہے۔ ورنہ محدثین کے کلام سے یقین مرتفع ہو جائے گا باقی سماع کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں ان کے جواب آ رہے ہیں۔

فتدبروا وتذکروا یا اولی الالباب

یہ جو لکھا گیا ہے کہ یہ تسلیم کریں کہ کنت غلاماً الخ والا مقولہ وفات کے بعد والے کا ہے۔ ورنہ اول تو یہ بات محل نظر ہے کیونکہ اس مقولہ کا صحیح مطلب اس فرزند پر منطبق ہوگا جو ان کے والد کی زندگی میں پیدا ہوا (کما مر غیر مرة)

اس ساری بات کا حاصل یہ ہوا کہ محدثین کی مکمل جماعت کا عبدالجبار اور علقمہ دونوں میں سے ایک کی

اس کے والد کی وفات کے بعد ولادت پر اتفاق ہے۔ اکثر محدثین عبدالجبار کی اس کے والد کی وفات کے بعد ولادت کے قائل ہوئے ہیں۔ اس صورت میں کنت غلاماً الخ علقمہ کا مقولہ ہوگا جو راوی کے وہم کے سبب عبدالجبار کا ہوگیا ہے جیسا کہ علقمہ بن وائل کی جگہ پر کما فی الروایۃ الموجودۃ وائل بن علقمہ" آ گیا ہے حافظ ابوبکر بزار نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔ لہٰذا علقمہ کا بھی صغیر ہونے کی وجہ سے سماع ثابت نہ ہوا اور اگر عبدالجبار کا مقولہ قرار دیا جائے تو پھر محدثین کے اطباق کے مدنظر اس طرح کہا جائے گا کہ علقمہ اپنے والد کے بعد پیدا ہوا ہے لہٰذا اس صورت میں ان کا سماع ثابت نہ ہوگا اور علقمہ کا اس کے والد کے بعد تولد ہونے کا قول خود امام بخاری رحمہ اللہ جیسے حافظ حدیث نے کہا ہے جس طرح کہ ان سے ترمذی نے اپنی علل کبیر میں نقل کیا ہے۔

ابن معین وغیرہ نے علقمہ کے متعلق عدم سماع کی تصریح کے مخالف کوئی بھی ان کے ہم پایہ محدث نہیں گیا ہے۔ لہٰذا اگر امام بخاری کے قول المنقول فی علل کبیر والی نسبت بھی صحیح نہیں ہے تب بھی یہ ابن معین کے قول خلاف نہیں کیونکہ اس صورت میں محتمل سقوط ہے جس میں دونوں پہلو محتمل ہیں، اس طرف ابن معین کی تصریح ہے اور اس کے ساتھ مزید علم ہے لہٰذا یہ بحال رہے گی اور محققین دونوں بھائیوں علقمہ اور عبدالجبار کے عدم سماع کے قائل ہوئے ہیں۔ ایک کا عدم سماع ان کے والد کے بعد تولد ہونے کی وجہ سے اور دوسرے کا چھوٹے ہونے اور سماع کے تحمل کے قابل نہ ہونے کی وجہ سے، باقی دونوں کا اپنے والد رضی اللہ عنہ کی زندگی میں پیدا ہونے کا قول کما ذھب الیہ الفاضل المبارکفوری" محدثین کے اتفاق کے مخالف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے واللہ اعلم بالصواب۔

اب پہلے جو علقمہ کے سماع کے دلائل ذکر کیے گئے ہیں ان کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

پہلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ امام محدثین بخاری نے اپنی کتاب تاریخ الکبیر میں علقمہ کے سماع کی تصریح کی ہے۔ بموجب "من عرف حجۃ علی من لم یعرف" امام محدثین کا قول ابن معین کے عدم سماع والے قول پر مقدم ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام محدثین اپنے تاریخ میں "سمع اباہ" کے الفاظ بالکل لائے ہیں لیکن سمع کے لفظ سے سماع مصطلح کا مطلب سمجھنا امام بخاری کی کتاب التاریخ الکبیر میں ان کے صنیع اور خاص اصطلاح سے بے خبری (لاعلمی) پر مبنی ہے ورنہ اگر کوئی امام محدثین کے صنیع کو ان کی ساری کتاب تاریخ الکبیر کا بغور ملاحظہ کرتا تو فوراً ایسا حکم نہ لگاتا صحیح بات یہ ہے کہ یہاں پر سمع اباہ سے مراد محض راوی کرتے ہیں نہ کہ سماع جو کہ محدثین کی مصطلح ہے اور ظاہر ہے کہ محض روایت کسی سے بھی سماع کو اصلاً مستلزم نہیں ہے۔ کما لا یخفی علی من لہ ادنی ممارسۃ بعلم الحدیث"

ہمارے اس دعوی پر امام محدثین کی مذکورہ اس کتاب سے ایک قاطع دلیل ہے۔ ملاحظہ فرمائیں۔ ذیل میں ہم امام محدثین کی تاریخ کبیر سے بیس مثالیں مختلف مقامات سے ذکر کرتے ہیں جنہیں غور سے دیکھنے کے بعد ہر ایک منصف مزاج یہ حکم لگائے گا کہ اس کتاب میں امام صاحب سمع کو محض روی عن کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جو ان کی خاص اصطلاح معلوم ہوتی ہے تاریخ الکبیر (قسم (ا) صفحہ ۱۰۴۔ محمد بن سالم سمع محمد بن کعب روی عن ابو عاصم منقطع اس مثال میں دیکھیں کہ امام صاحب محمد بن سالم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ محمد کعب سے سنا ہے اور آخر میں فرماتے ہیں کہ یہ منقطع ہے۔

اب انصاف کریں کہ اگر سمع سے مراد سماع مصطلح محدثین ہے تو عمر آخر میں اس پر منقطع کے حکم چہ معنی دارد؟ ظاہر ہے کہ یہاں امام صاحب کی مراد سمع سے محض روی عن ہے جو انقطاع کے منافی نہیں ہے "کما لا یخفی" ورنہ دوسری صورت سے امام محدثین کے کلام میں تناقض قبیح لازم آئے گا۔ دوسری کوئی بھی صورت نہیں اس تناقض سے بچنے کی ایک ہی عبارت میں ایک ہی دم کہا گیا لازم آرہا ہے۔ اس طرح کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہاں منقطع والا حکم روی عن ابو عاصم سے منسلک ہے کیونکہ امام صاحب موصوف یہاں حکم محمد بن سالم کے بارے میں لگا رہے ہیں نہ کہ ابو عاصم کے بارے میں۔ اسی وجہ سے ترجمہ بھی محمد بن سالم کا بیان کر رہے ہیں نہ کہ ابو عاصم کا

(۲) محمد بن نصیر ابو نصیر سمع حبیب بن ابی ثابت وابا وامه منقطع ج ۱۔قسم ۱۔صفحہ ۲۵۳۔

(۳) محمد بن نعیم مولیٰ عمر بن الخطاب القرشی عن محمد بن علی قاله یزید بن هارون سمع ابا عقیل سمع محمداً مرسل ج ۱ ، قسم ۱ ، صفحہ ۲۵۳۔ اسی مثال میں "مرسل" کا لفظ کام میں لائے ہیں مقصد میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا بلکہ منقطع کے "اصلی معنیٰ" کا انکشاف کرتے ہیں کیونکہ یہاں کوئی دوسرا مطلب لیا جاتا۔

(۴) محمد بن هاشم سمع ابا الزناد مرسل ج ۱ ، قسم ۱ ، صفحہ ۲۵۸۔

(۵) حجر بن راشد ابو سهل سمع ابا حمزة سمع منه موسى بن اسماعيل بعد فی البصريين ، منقطع ج ۱ ، قسم ۱ ، صفحہ ۶۹۔

(۶) ایمن بن عبدالله ابو المختار وكان يسكن الربذة سمع ابا ذر سمع منه عقبة بن وهب منقطع ج ۱ ، قسم ۲ ، صفحہ ۲۷۔

(۷) حبيب سمع دو رقا روى عن قتادة منقطع فی البصريين ج ۱ ، قسم ۲ ،

صفحہ ۳۲۵۔

(۸)ربیعة بن عمار الاسدی سمع المسیب بن رافع روی عنه الاعمش منقطع ج ۲، قسم ۱ ، صفحہ ۲۶۵۔

(۹)سلیمان بن سینا سمع عبداللہ بن عمرو روی عنه ابن ابی بخیح منقطع الحدیث ج ۳، قسم ۲ ، صفحہ ۳۷۔

(۱۰)سلمان سمع ابن عباس رضی اللہ عنہ روی عنه ابو جعفر الفراء منقطع ج ۲ ، قسم ۲ ، صفحہ ۱۳۹۔

(۱۱)عبداللہ بن الحسن بن ابی الحسن البصری مولی الانصار سمع اباہ منقطع ج ۳، قسم ۱ ، صفحہ ۷۱ سمع اباہ والے الفاظ کو خاص طور پر نوٹ کرنا چاہیے کیونکہ علقمہ کے لیے بھی یہی الفاظ لائے گئے ہیں۔

(۱۲)عبداللہ بن ابی حبیب سمع اباہ امامة بن سهل بن سهل روی عنه بکر بن الاشبع منقطع ج ۳، قسم ۱ ، صفحہ ۷۵۔

(۱۳)عبداللہ بن ابی رفیق الازدی عن ابی سوید القضاعی سمع سبیعاً منقطع قاله المقری عن سعید بن ابی ایوب ج ۳، قسم ۱ ، صفحہ ۹۱۔

(۱۴)عبداللہ بن ابی سعید البصری سمع الحسن رویٰ عنه یزید بن هارون منقطع ج ۳ ، قسم ۱ ، صفحہ ۱۰۵۔

(۱۵)عبداللہ بن سیرة سمع الشعبی منقطع ۔اس جگہ نیچے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے کہ۔ قال ابن ابی حاتم کو فی (ای المترجم) روی عن الشعبی وابی الضحیٰ روی عنه هیثم وابن ابی زائدة وحفص ج ۲ ، قسم ۱ صفحہ ۱۱۱ ،حاشیہ کی عبارت بھی وضاحت کرتی ہے کہ سمع سے مراد یہاں پر روی عنه ہے کیونکہ منقول عبارت میں ابن ابی حاتم روی عن الشعبی ،سمع الشعبی کی جگہ پر بات کی ہے اور یہ روایت عدم سماع یا انقطاع کے منافی نہیں ہے۔ فتفکر وتامل وتدبر۔

(۱۶)عبداللہ بن المسیب سمع عکرمة سمع منه عبداللہ بن وهب وسمع ابراهیم بن راشد منقطع ج ۳، قسم ۱ ، صفحہ ۲۰۲

(۱۷)عبداللہ بن عمران او حمران العبدی سمع الحسن روی عنه موسی البصری منقطع ج ۳ ، قسم ۱ ، صفحہ ۳۹۴۔

(۱۸) عبدالمالك بن جوية بن عائذ البصری سمع مغيرة بن مقسم سمع منه يحيىٰ بن اٰدم منقطع ج ۳، قسم ۱، صفحه ۴۰۹۔

(۱۹) عوی بن عبدالمجيد سمع عروة بن محمد منقطع روی عنه معمر ج ٤ ، قسم ۱ ، صفحه ٤٥۔

(۲۰) مسعود بن علی سمع عكرمة مرسل روی عنه يحيىٰ القطان وقال لم يكن به باس ج ٤ ، قسم ۱، صفحه٤۱۳

(تلك عشرون)

ایسی اور بھی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں لیکن انصاف پسند کے لیے یہی کافی ہیں۔ اب ان مثالوں میں یا تو آپ کو یہ کہنا پڑے گا کہ یہاں پر امام محدثینؒ نے سمع کو عام مصطلح والے مفہوم میں سے نکال کر اپنی خاص اصطلاح محض روی عنہ میں استعمال فرمایا ہے۔ فھو المرام والا آپ کو کہنا پڑے گا کہ امامؒ کے کلام میں تناقض ہے اور تناقض بھی ایسا جو مجھ جیسے ہیچ کے لیے تو ممکن بھی نظر نہیں آتا اور ایسے تناقض کا امام محدثین کے کلام میں ... ان کی شان اور رفعت کے قطعاً منافی ہے۔ اگر اس تاریخ میں ایک دو مثالیں ہوتیں تو ہم اس کو ''ناسخین'' کی غلطی پر محمول کرتے۔ یا کہا جاتا کہ یہاں مجازی معنی میں مستعمل ہے یعنی اس صورت میں سمع کا روی عن کے معنی میں مستعمل ہونا شمار ہوتا۔ لیکن اس قدر بے شمار مثالوں کے ہونے کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی۔ کیونکہ اس قدر زیادہ کسی معنی میں استعمال تو حقیقت پر مبنی ہوسکتے ہیں۔ (حقیقت اصطلاحی پر صحیح) اس کی تو وہاں امام صاحب کی خاص اصطلاح مانی جائے جو ''روی عنہ'' کے مترادف ہے۔ جیسا کہ اوپر ایک مثال میں امام بخاری کی سمع کی جگہ پر ابن ابی حاتم نے ''روی عن'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں اسی طرح الجرح والتعدیل (لابن ابی حاتم) میں علقمہ کے بارے میں روی عن ابیہ وغیرہ کے الفاظ استعمال میں لائے ہیں جس جگہ امام صاحب نے ''سمع'' استعمال کیا ہے وہ بھی روی عنہ کے مترادف ہے۔ ورنہ یہاں کون سی دلیل ہے کہ یہاں امام صاحب نے اپنی اصطلاح خاص کو ترک کر کے (جو کہ تقریباً پوری کتاب میں استعمال کی گئی ہے) اور عام مصطلح المحدثین کو استعمال کیا ہے۔ اگر اس طرح کہا جائے گا سمع کی حقیقت اصطلاحی چونکہ سماع اصطلاحی والا معنی ہے۔ اس وجہ سے یہاں وہی مراد لی جائے گی۔ لیکن دوسری مثالوں میں چونکہ یہ معنی مراد نہیں لیا جاسکتا۔ اس قرینہ کی وجہ سے وہاں روی عنہ مراد ہے تو یہ بھی درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گویا امام محدثین نے بے شمار مثالوں میں مجاز اصطلاحی بھی استعمال کیا ہے اور حقیقت کو صرف چند جگہوں پر، یہ تو حقیقت ومجاز کے استعمال اور موارد سے قطعاً لاعلمی پر دال ہوگا مجاز قرینہ

کے علاوہ مراد نہیں لیا جاتا۔ اس صورت میں جب کسی کتاب میں ایک معنی یا مفہوم کو ہر جگہ استعمال کیا جاتا ہے تو وہی اس کتاب کی حقیقت باعتبار اصطلاح خاص کے ہوگی اور اس کے برخلاف مجاز ہوگا۔

اب معاملہ صاف ہے کہ امام صاحب کے صنیع سے معلوم ہوگیا کہ اس کتاب تاریخ کبیر میں سمع ''روی عن'' کی جگہ پر مستعمل ہے۔ لہٰذا یہی حقیقت ہے اور اس کے برخلاف سمع مصطلح المحدثین والے معنی میں مجازی ہوگا جو قرینہ کے علاوہ لیا نہیں جاسکتا اور قرینہ یہاں کوئی بھی نہیں ہے۔ یعنی فما نحن فیہ میں دالمدعی مطالب بالبیان یہ بھی بہر حال امام صاحب رحمہ اللہ کا رویہ اس وقت کا ہے۔ جب انہیں سماع اور عدم سماع کا یقین نہیں تھا۔ اسی وجہ سے ایسے الفاظ استعمال کیے کہ دونوں باتوں کو محتمل تھے اور اس صورت میں امام صاحب رحمہ اللہ کا صنیع ابن معین وغیرہ کا مخالف نہ رہا۔ لیکن بعد میں جب انہیں عدم سماع کا یقین ہوگیا تو وہ بیان کیا جو گذشتہ صفحات میں علل کبیر ترمذی سے نقل کیا گیا ہے۔ ہمارے اس بیان کو تقویت اس حقیقت سے ملتی ہے کہ تاریخ کبیر حافظ ابن حجر اور حافظ ذہبی کی نظر سے بھی گذری تھی حافظ صاحب کی موصوف کتب اس پر شاہد ہیں پھر اگر واقعتاً امام محدثین علقمہ کے سماع کا قائل تھا تو تھذیب التھذیب میں وہ مخالف قول ضرور نقل کرتے۔ کیونکہ امام محدثین ابن معین کے پائے کی ہستی ہے۔ اگرچہ حافظ صاحب چاہے ترجیح کسی بھی قول کو دیتے، لیکن مخالف قول ضرور نقل کرتے کیونکہ یہ بات حافظ صاحب کے رویہ کے بالکل خلاف ہے جو کسی جگہ محض ایک قول کو نقل کریں اور اس پر اپنے رویے کا مدار رکھیں حالانکہ اس جگہ پر ان کا مخالف قول بھی ہو، اسی طرح حافظ ذہبی نے بھی اپنی میزان میں امام محدثین کے متعلق کچھ بھی ذکر نہیں کیا۔ حالانکہ تاریخ کبیر ان کی نظر سے بھی گذری تھی وہ اگر واقعتاً امام محدثین علقمہ کے سماع کے قائل ہوتے تو حافظ ذہبی ابن معین کا قول نقل کرنے کے بعد اس کی مخالفت میں امام محدثین کا قول ضرور نقل کرتے۔ یعنی تردید کی خاطر جیسا کہ بعض جگہوں پر کلام کرنے والوں کے کلام کو رد کرتے ہیں۔ اس معاملے پر اس طرح بھی غور کیا جائے کہ ابن ھمام حنفی کی نظر سے بھی تاریخ کبیر گذری تھی۔ اگر علقمہ کا سماع امام محدثین کے نزدیک ثابت ہوتا تو فتح القدیر میں علل کبیر للترمذی والی نقل پر اکتفا کیوں کیا؟ حالانکہ اس سے بھی ان کے مسلک اخفاء آمین کو چوٹ لگی ہے اور ایسی موافق دلیل کو معارض میں کیوں پیش کیا۔ جس سے اس کے مسلک کو تقویت پہنچتی، کیا یہ عجیب بات نہیں ہے کہ متقدمین سے لے کر اب تک کسی نے بھی حافظ علقمہ کے متعلق امام محدثین کی طرف کوئی بھی نسبت نہیں کی، سواء آج کل کے زبردستی علقمہ کے سماع کو ثابت کرنے والوں کی، کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ تاریخ کبیر ان سب کی نظر سے نہیں گذری۔ اگرچہ ان کی کتب اس نظریئے کو غلط ثابت کرتی ہیں یا اس طرح تصور کیا جائے کہ دونوں کو سماع مصطلح کی حقیقت معلوم نہ تھی یہ بات بدیھی البطلان ہے۔

تیسری اور آخری سورت یہ ہے کہ ان کی نظروں سے بھی تاریخ کبیر گذری تھی انہوں نے سمع کا لفظ بھی دیکھا اور اس لفظ کے مصطلح معنی سے بھی بخوبی واقف تھے لیکن گذشتہ دلائل کو نظر میں رکھ کر ان حفاظ نے اس لفظ کو اس کتاب امام محدثین کی خاص اصطلاح قرار دیا۔ یعنی روی عن کے معنی میں یہی صورت صحیح ہے۔ ورنہ اس قدر محدثین وحفاظ کی جماعت کی جہالت لازم آئے گی۔ یہ مثال بعینہٖ اس طرح ہے کہ محدثین قاسم بن قطلو بغا کو ملزم ٹھراتے ہیں کہ اس نے تحت السرۃ والی روایت کی مصنف ابن ابی شیبہ کی طرف نسبت کی ہے۔ وہ غلط ہے۔ کیونکہ دوسرے بھی کئی اس کے موافق اور مخالف مصنفین سے نقل کرتے آئے ہیں لیکن ان میں سے کسی نے بھی اتنی محوث فیھا روایت کی نسبت نہیں کی۔ اسی طرح یہ تاریخ کبیر بھی ان سب حفاظ کے زیر مطالعہ رہی ہے۔ خصوصاً حافظ صاحب ابن حجر کی کتب اس پر مکمل شاہد ہیں۔ پھر انہوں نے کیوں امام محدثین کی طرف علقمہ کے سماع کی نسبت نہیں کی۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ تاریخ کبیر میں امام محدثین جو علقمہ کے بارے سمع اباہ کے الفاظ لائے ہیں، اس سے مراد روی عن ابیہ ہے اور نہ سماع مصطلح۔ لہٰذا اس سے علقمہ کے سماع پر دلیل لینا صحیح نہ ہوگا۔ بہر حال یہ بات یقینی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ ائمۃ الحدیث ونقاد جیاد علوم الحدیث میں سے کسی نے بھی علقمہ کے سماع کی تصریح نہیں کی ہے۔ بلکہ کسی نے عدم سماع کی تصریح کی ہے اور کچھ متردد رہے ہیں۔ اس وجہ سے محتمل الفاظ استعمال کئے ہیں۔ مثلاً روی عن وغیرہ صرف امام ترمذی اپنی جامع میں ان کے سماع کے قائل ہوئے ہیں۔ گویا کہ اس سے رجوع کا احتمال ہے۔ جس طرح کہ اس کی وضاحت گذشتہ صفحات میں کی گئی ہے۔ اس کے باوجود بھی ترمذی، ابن معین کے پائے کا نہیں ہے اور ان کا تساہل بھی مشہور ہے آپ کی تحسین شدہ کئی احادیث کا تعاقب کیا گیا ہے۔ اس وجہ سے ابن معین کی علقمہ کے متعلق عدم سماع کی تصریح بحال رہے گی۔ جس کو نہ دھچکا نہ ضعف، اس کے باوجود بھی اگر کوئی صحیح مناظرانہ روش ترک کر کے، مکابرہ پر اتر آئے اور تاریخ کبیر کے الفاظ سمع اباہ پر خواہ مخواہ بیجا زور دے اور گذشتہ سب دلائل کو نظر انداز کر کے وہاں سماع مصطلح والی معنی لینے پر مصرہ ہوگا تو اس کے جواب میں صرف یہی مصرعہ پڑھوں گا۔

جواب از من نباشد جز خموشی

(۲) سماع کی دوسری دلیل کہ علقمہ کی روایت ان کے والد سے امام مسلم، ابن حبان اور ابو عوانہ اپنی صحاح میں لائے ہیں اگر علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت نہ ہوتا تو اس روایت کو اپنی صحاح میں شامل نہ کرتے۔ یہ خلاصہ ہے دوسری دلیل کا۔

جواب ابن حبان اور ابو عوانہ کا اس روایت کو اپنی صحیح میں لانے سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ یہ روایت

انقطاع سے خالی ہے کیونکہ ان کی صحاح میں کئی روایات ایسی بھی ہیں جن کے رواۃ بھی مجروح ہیں ابن حبان کے متعلق پہلے بھی گذر چکا ہے صحیح ابوعوانہ میں ایک روایت ہے جس میں عبد اللہ بن سعید بن کثیر بن عفیر المصری راوی ہے جو کہ مجروح ہے۔ اس کا ترجمہ حافظ ابن حجر کی لسان المیزان میں ملاحظہ کیا جائے۔ یہ تو ایک مثال پیش کی گئی ہے۔ لیکن اگر کسی کو بھی تجربہ کرنا ہو ان دونوں صحیحین صحیح ابن حبان اور صحیحین ابوعوانہ کی رجال کی کتب سامنے رکھ کر مطالعہ کرے تو اسے میری بات حقیقت پر مبنی نظر آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

یہی سبب ہے کہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابوعوانہ کو متقدمین اور متاخرین میں سے کسی نے بھی صحیح بخاری ومسلم کا درجہ نہیں دیا۔ باقی رہا صحیح مسلم میں ایسی روایت کا ہونا اس کے لیے کچھ عرض کرنے سے قبل تمہیدی طور پر کچھ حقیقتیں ذکر کی جاتی ہیں۔

(۱) کہ کسی بھی حدیث پر صحت کا اطلاق ہر جگہ اس معنی میں نہیں ہے کہ اس حدیث پر مصطلح اور صحیح حدیث کی تعریف صادق آتی ہو۔ بلکہ کئی مقامات پر حسن لنفسہ بلکہ لغیرہ پر بھی صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ مراد وہاں پر صرف صحت لغوی ہوتی ہے اور صحت لغوی کے اعتبار سے حسن لغیرہ وغیرہ احادیث کے تعدد طرق وغیرہ احتجاج کے قابل بن جاتی ہیں وہ بھی ان میں داخل ہو جاتی ہیں۔ دیکھیے الرفع والتکمیل وکتب الرجال و شروح الاحادیث ہماری اس گذارش کے لیے دلیل کے طور پر ایک عبارت مقدمہ ابن الصلاح کے مقدمہ سے نقل کی جاتی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں ”کتاب ابی عیسی الترمذی رحمہ اللہ اصل فی معرفة الحدیث الحسن وهو الذی نوه باسمه واکثر من ذکره فی جامعه ویو جد فی متفرقات من کلام بعض مشایخه والطبقة التی قبله کا حمد بن حنبل والبخاری وغیر هما ونص الدار قطنی علی کثیر من ذلك والدار قطنی متا خر عنه ومن عهده اشتهر تقسیم الحدیث الی صحیح وحسن وضعیف واستقل الا مر عند المحدثین واما المتقدمون فقد کان اکثر هم یقسم الحدیث الی قسمین صحیح وضعیف اما الحسن فذکر بعض العلماء انهم کانوا یدرجو نه فی الصحیح لمشارکته فی الاحتجاج به“ ابوعیسیٰ ترمذی کی کتاب اصل ہیں حسن حدیث کی معرفت کے لیے ہے جس نے حسن کا نام بلند کیا اپنی جامع میں اکثر اس کا ذکر کیا اور اس کا ذکر ترمذی کے بعض مشائخ اور ان سے متقدم طبقہ مثلاً امام احمدؒ اور بخاریؒ کے متفرق کلام میں پایا جاتا ہے۔ اس پر دار قطنی نے بہت تنصیص کی ہے اور دار قطنی ترمذی سے متاخر ہے اور ان کے زمانہ سے ہی حدیث کی تقسیم صحیح اور حسن ضعیف میں مشہور ہوئی اور ان کے بعد یہ بات محدثینؒ متاخرین کے نزدیک بحال اور ثابت ہوگئی لیکن متقدمین اکثر احادیث کی تقسیم صرف دو قسم سے کرتے ہیں

ایک صحیح دوسری ضعیف۔ باقی حسن کے بارے میں علماء اس کو صحیح میں داخل کرتے تھے کیونکہ یہ حسن حدیث بھی حجت لینے میں صحیح کے ساتھ شریک ہوتی ہے۔

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ گو متقدمین کے متفرق کلام میں کہیں کہیں حسن کا ذکر ہے لیکن اکثر صرف صحیح اور ضعیف کا ذکر کرتے ہیں اور حسن حدیث کو صحیح میں درج کرتے تھے اور حسن کی بھی ظاہر ہے۔ دو قسمیں ہیں۔ (۱)...... لنفسه۔ (۲)...... لغیرہ۔ اور حسن حدیث باعتبار مستقل حدیث کی انواع ہونے کے متاخرین کے نزدیک ہی مشہور ہے اور یہ ظاہر ہے کہ امام مسلم متقدمین کے طبقہ میں سے ہے۔ لہٰذا ان کی صحیح میں حسن لنفسه ولغیرہ ، احادیث موجود ہیں اور ان کی تصریح کی گئی ہے۔ اصل وجہ اس کی یہی ہے کہ صحت سے مراد صحت لغوی ہے۔ نہ کہ اصطلاحی۔ جو متاخرین کے نزدیک مشہور ہوئی۔ هذا والله اعلم وعلمه اتم واحكم۔

بہر حال کسی حدیث پر صحت کا اطلاق اس حدیث کے فی نفسه بلا نظر الی غیرہ صحیح ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ احتمال ہے کہ تعدد طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ کو پہنچ گئی ہو اور اس پر صحت کا اطلاق بمعنی صحت لغوی کے ہو نہ کہ باعتبار اصطلاحی۔ کیونکہ محدثین کی کلام میں کئی ایسی مثالیں موجود ہیں۔

دوسرا صحیح مسلم کی صحیح پر محدثین کرام رحمہم اللہ وکثر سوادھم "صحیح" صحیح کا اطلاق کیا ہے کہ اس معنی سے ہرگز نہیں ہے کہ ان میں سب احادیث بلا استثناء متصل اور صحیح ہیں اس میں کوئی بھی راوی ضعیف یا مجروح نہیں ہے یا ہر راوی کا سماع اپنے شیخ سے ثابت ہے۔ یہی سبب ہے کہ سلف سے لے کر خلف تک صحیح مسلم کی روایت پر کلام کرتے آئے ہیں۔ اس طرح کسی نے بھی نہیں کہا کہ اس کی ہر ایک روایت بالکل صحیح اور ہر علت سے خالی ہے متقدمین کی مثالیں کئی کتب میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ لیکن متاخرین میں سے مولانا شرف الدین صاحب دھلوی مرحوم، مسلم شریف کی طلاق ثلاثہ کا ایک مجلس میں ایک ہی وقت میں جو دی جائے اور اس کا ایک شمار ہونے والی حدیث پر کلام کیا کرتا تھا اور صحیح قرار نہ دیتا تھا۔ یہاں پر میرا اس حدیث "ماله وما عليه" کو بیان کرنے کا مطلب نہیں کہ یہ حدیث واقعتاً ضعیف ہے۔ جس طرح مولانا مرحوم کہتے تھے۔ اس کا محل دوسرا ہے۔ سردست یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مسلم شریف کو متقدمین خواہ متاخرین نے کلام کرنے سے ماوراء نہیں سمجھا ہے بلکہ وقتاً فوقتاً اس کی حدیث میں کلام کرتے آئے ہیں۔ ہمارے اس کلام پر حجۃ الاسلام شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی یہ عبارت بھی واضح اور بین دلیل ہے "قال الولی الدهلوی اما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على ان جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع وانهما متواتر ان الى مصنفيهما وانه من يهون امر هما فهو مبتدع متبع غير

سبیل المؤمنین (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱) یعنی محدثین کا اتفاق ہے کہ صحیحین میں جو بھی متصل اور مرفوع احادیث ہیں وہ صحیح ہیں الخ

اس سے بھی ظاہر ہے کہ بعض احادیث کو محدثین نے صحیحین میں متصل نہیں سمجھا۔ بلکہ ان کے خیال کے مطابق کچھ غیر متصل بھی ہیں ورنہ عبارت یوں ہونی چاہیے تھی "ان جمیع ما فیھما من المرفوع صحیح بالقطع کما ھو الظاھر" اسی طرح صحیحین کے علاوہ دیگر چاروں کتب میں ترمذی، نسائی، ابو داؤد، اور ابن ماجہ یا موطا کو جمع کر کے صحاح ستہ کہا گیا ہے۔ حالانکہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسری چاروں کتب کی بھی سب احادیث صحیح ہیں بلکہ ان میں کئی احادیث ضعیف ہیں فتفکروا، مطلب کہ صحیح مسلم شریف پر صحت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اگر اس کی کچھ روایات راوی کے ضعف یا کسی دوسری علت کی وجہ سے فی نفسہ ضعیف بھی ہیں تب بھی تعدد طرق کی وجہ سے صالح الاحتجاج بن جاتی ہیں۔ ورنہ اگر اس حقیقت کو تسلیم نہ کیا جائے گا تو ذیل کی مثالوں کا کیا جواب ہوگا۔ صحیح مسلم میں ایک یزید بن ابی زیاد الکوفی سے روایت موجود ہے۔ اس کے متعلق ابن حجر تقریب میں لکھتے ہیں کہ "ضعیف کبیر فتغیر صار یتلقن وکان شیعاً" یعنی ضعیف ہے بڑی عمر میں حافظہ میں تغیر آ گیا تھا اس وجہ سے اس کو تلقین کرتے تھے پھر اس کے مطابق کہتا تھا اور شیعہ تھا۔ دوسرا عبداللہ بن لھیعۃ بھی مجروح و معروف راوی ہے لیکن اس کی روایت مسلم میں گویا متروک موجود ہے۔

(۳) لیث بن ابی سلیم بھی ضعیف ہے لیکن اس کی روایت مسلم میں موجود ہے۔

(۴) مجالد بن سعید کی بھی روایت مسلم میں ہے حالانکہ یہ بھی ضعیف ہے۔ تقریب التھذیب میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ "مجالد بن سعید لیس بالقوی ' یعنی مجالد بن سعید قوی نہیں ہے یعنی" وقد تغیر فی آخر عمرہ" اور بے شک آخری عمر میں اس کا حافظہ بھی متغیر ہو گیا تھا۔

(۵) ابو زبیر مکی کی روایت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے صحیح مسلم میں موجود ہے۔ حالانکہ ابو الزبیر کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع کے متعلق حافظ ذہبی کا یہ حکم ہے "وما اراہ لقیھا وکذافی التذکرۃ" یعنی میں نہیں سمجھتا کہ ابو الزبیر نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دیکھا (یعنی ملاقات کی) ہو یہ دوسری انقطاع کی مثال ہے۔

(۶) ابو الجوزاء کی روایت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ابو الجوزاء کے نزدیک ضعیف ہے اور ابن عبدالبر نے تمہید میں ذکر کیا ہے کہ ابو الجوزاء نے حضرت عائشہ سے نہیں سنا۔
اگر کہا جائے کہ حافظ صاحب تھذیب التھذیب میں ایک روایت لائے ہیں جو اس طرح سے ہے:

" قال جعفر الفریابی فی کتاب الصلوٰۃ ثنا مزاحم بن سعید ثنا ابن مبارك ثنا

ابراھیم بن طھمان ثنا بدیل العقیلی عن ابی الجوزاء قال ارسلن رسول اللہ الیٰ عائشہ یسالھا فذکر الحدیث۔" یعنی جعفر فریابی ابوالجوزاء سے کتاب الصلوۃ میں روایت لائے ہیں آپ ﷺ نے حضرت عائشہ کی طرف قاصد بھیجا کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا جائے۔ پھر حدیث ذکر کی۔ اس سے بات سمجھ میں آتی ہے کہ ابوالجوزاء نے اگرچہ ام المومنین سے مشافھتاً گفتگو نہیں کی۔ لیکن اس میں کوئی مانع نہیں ہے کہ اس کے بعد وہ خود ام المومنین کی طرف متوجہ ہوا ہو۔ اور مشافھۃ گفتگو بھی کی ہو۔

امام مسلم کے امکان اللقاء والے مذہب کے مطابق تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ محدثین کسی کے اوپر عدم سماع کا حکم دلائل کے مطابق لگاتے ہیں نہ کہ محض شک اور عدم علم کی وجہ سے۔ ورنہ علم حدیث سے امان مرتفع ہو جائے گا۔ اس روایت سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابوالجوزاء ام المومنین کا معاصر تھا اور معاصرۃ لقاء کو مستلزم نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کی کئی مثالیں موجود ہیں کہ معاصرت تو ہے لیکن لقاء نہیں ہے اور اس باب سے مخضر مین ہیں جیسا کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک میں موجود تو تھے۔ لیکن آپ ﷺ کے ساتھ ملاقات اور صحبت کا شرف حاصل نہ کر سکے۔ بہر حال معاصرت لقاء کو ہرگز مستلزم نہیں ہے۔ پھر اگر امام محدثین جیسے ناقد کی طرف سے یہ حتمی حکم لگایا جائے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس کا سماع ثابت نہیں ہے امام محدثین کے مؤید بھی دوسرے محدث مثلاً ابن عدی، ابن ابی حاتم، اور ابن عبدالبر جیسے ہوں پھر محض معاصرت کے ثبوت سے لقاء کیسے ثابت ہوگا۔ کیونکہ عدم سماع کا قطعی حکم بغیر کسی دلیل کے۔ ایسے جہابذہ فن ہرگز نہیں لگا سکتے۔ علاوہ ازیں یہ روایت جس سے ابوالجوزاء کی معاصرت ثابت کی جاتی ہے وہ خود بھی منظور فیہ ہے کیونکہ اس کا شروع کا راوی مزاحم بن سعید مجہول ہے۔ اس کا ترجمہ کسی بھی کتاب میں نظر نہیں آتا۔ پھر ایسی غیر صحیح روایت سے معاصرت کی دلیل لینا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اگر معاصرت ہی مجوث فیھا اور مشکوک ہے تو اس پر مشافھۃ گفتگو کی بنیاد رکھی جائے گی تو وہ خود بخود گر جائے گی۔

بہر حال صحیح بات یہی ہے کہ ابوالجوزاء کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں ہے پھر ایسی روایت جو صحیح مسلم میں موجود ہو یعنی ابوالجوزاء کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے، ہمارے دعوی پر کافی وشافی دلیل ہے کہ صحیح مسلم میں کئی منقطع روایات بھی موجود ہیں۔ یہی سبب ہے کہ علقمہ کے سماع کو زبردستی ثابت کرنے والے دعائے استفتاح "سبحانك اللھم" والی روایت کو صحیح نہیں کہتے اور اس وجہ سے اس دعاء کو استفتاح والی دوسری دعاؤں کی جگہ پڑھنا جائز نہیں سمجھتے۔ حالانکہ مستدرک حاکم میں یہ "سبحانك اللھم" والی دعا کی روایت موجود ہے اور اس روایت کی سند میں کوئی بھی ضعیف راوی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی دوسری علت ہے۔

صرف ابوالجوزاء عن عائشۃ ہے اور اس وجہ سے اس راویت کو منقطع قرار دیا جاتا ہے اگر واقعی ابوالجوزاء کی روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقطع نہیں ہے تو انہیں چاہیے کہ وہ سبحانك اللهم والی دعاء کو صحیح قرار دیں۔

بہر حال جب ابوالجوزاء کی روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مسلم میں لائی گئی ہے اور صحیح مسلک یہی ہے کہ ابوالجوزاء کا صحابہ سے خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں ہے تو پھر کہا جائے گا کہ مسلم شریف میں منقطع حدیث موجود ہے۔ اس طرح حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں ابو قلابہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ عبداللہ بن زید الجرمی، حذیفہ رضی اللہ عنہ، عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ سے مرسل روایات لاتا تھا۔ اس کے باوجود اس کی روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صحیح مسلم میں موجود ہے جب اتنی مثالیں موجود ہیں پھر ایک زیادہ مثال علقمہ والی پر تعجب کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ بہر حال امام مسلم جو روایت علقمہ عن ابیہ والی لائے ہیں اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ فی نفسہ بلانظر الی تعدد طرقہ صحیح ہو اور اس میں انقطاع نہ ہو۔ ہماری یہ بحث مسلم شریف میں منقطع حدیث کے ہونے پر حافظ ابن حجر کی نیچے نقل کی گئی عبارت وضاحت سے دلالت کرتی ہے اور حافظ صاحب فتح الباری کے مقدمہ میں صحیحین پر الزامات کے اجمالی جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔

" وان انتفى كل ذلك وكان الانقطاع ظاهراً فيحمل على ان صاحب الصحيح انما خرج ذلك فى حديث له متابع او شاهد احتف بقرائن تقويه ويكون التصحيح انما هو من حيث مجموع الطرق لا من جهة ذالك الطريق وحده" اور اگر سب وجوہ انقطاع کے دفع (دور کرنے) کے لیے پہلے ذکر کیے گئے ہیں منتفی ہو جائیں اور حدیث کی سند میں ظاہر ظہور انقطاع ہو تو اس جگہ پر صحیح کے صاحب نے اس روایت کو لا کر اس پر محمول کیا کہ یہ حدیث اپنی صحیح میں اس وجہ سے لائے ہیں کہ اس کا کوئی متابع یا شاہد ہے یا اس روایت کے ایسے قرائن ملے ہیں جو اس کو تقویت دے رہے ہیں۔ لیکن اس جگہ پر اس حدیث کی تصحیح مجموعی طرق کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ صرف اس طریق کے اعتبار سے جو صاحب الصحیح لائے ہیں یہ عبارت اپنے مفہوم اور مطلب کے اعتبار سے واضح ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ انقطاع والا حکم صرف صحیح امام مسلم کے ساتھ منسلک ہے نہ کہ صحیح بخاری کے ساتھ، کیونکہ امام بخاری کی شرائط جو صحیح بخاری میں ہیں ان میں (شرط اللقاء ولو مرة) یہ انقطاع کی گنجائش کو باقی نہیں رہنے دیتا حافظ صاحب کے اس اجمالی جواب کا بغور مطالعہ کریں اپنی کتاب، مقدمہ میں معلوم ہوگا کہ اجمالی جواب دو صحیحین صحیح البخاری و مسلم کی طرف سے دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ جب انقطاع صحیح بخاری میں نہ رہا تو یہ انقطاع صحیح مسلم والی روایت میں ہے تو پھر ضرور ماننا پڑے گا کہ یہ مسلم کی بعض روایات کے لیے ثابت ہوا

کہ جن کو امام مسلم تعدد طرق یا متابعات وشواہد کے سبب لائے ہیں۔ اس اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کبھی اس حدیث پر صحت کا حکم لگایا جاتا ہے جو فی نفسہ صحیح نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ تعدد طرق کے سبب حسن کے درجے کو پہنچتی ہے اس پر صحیح کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ حسن سے مراد بھی حسن لغیرہ ہے کیونکہ منقطع حدیث ضعیف حدیث کی اقسام میں سے ہے۔ پھر یہ اگر تعدد طرق کی وجہ سے حسن بنے گی تو یہ حسن لغیرہ ہوگی۔ وھو ظاہر، مطلب کہ مسلم شریف میں کچھ روایات ضعیف اور منقطع وغیرہ ہیں یہ تعدد طرق اور شواہد کے سبب ان کی صاحب الصحیح نے تصحیح کی ہے واللہ اعلم۔

اب جب علقمہ والی روایت کے انقطاع پر ابن معین جیسے جہابذہ نے صاف حکم لگایا ہو اور حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے ان کی تائید کی ہو اور اس کو بحال رکھا ہو تو پھر ضرور ماننا پڑے گا کہ یہ مسلم شریف کی یہ حدیث منقطع ہے یہاں یہ ملاحظہ کرنا بھی فائدے سے خالی نہیں ہے امام مسلم فرماتے ہیں کہ واذا قرأ فانصتوا کا اضافہ وقرأ خلف الامام والی حدیث میں میرے نزدیک صحیح ہے کیا امام مسلم کے اس قول کو مدنظر رکھ کر دیگر سب محدثین کی تصریحات کو نظر انداز کیا جائے گا، اس اضافے کو صحیح قرار دیا جائے گا؟ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

(۳) سماع کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ خود حافظ صاحب ابن حجر نے علقمہ والی روایت پر بلوغ المرام میں صحت کا حکم لگایا ہے اور ظاہر ہے کہ منقطع حدیث صحیح نہیں ہوتی، ہوسکتا ہے کہ حافظ صاحب کو پہلے دوسروں کی تصریحات کا علم نہ ہوسکا ہو۔ لہٰذا تبعاً ابن معین نے اس روایت پر انقطاع کا حکم لگایا ہو، اور بعد میں معلوم ہوا ہو۔ پھر صحیح قرار دیا ہو۔ لیکن ہم پہلے وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ حافظ صاحب نے امام بخاری کی تاریخ کبیر وغیرہ نظروں سے گذاری تھی۔ لہٰذا اس طرح نہیں کہا جاسکتا کہ یہ تصریحات انہیں معلوم نہ تھیں۔

علاوہ ازیں صحیح مسلم کے رجال کا بھی انہیں صحیح علم تھا لیکن اس کے باوجود بھی تقریب (جس میں مسلم کے بھی تراجم ہیں) میں علقمہ کے عدم سماع کا حکم لگایا۔ اسی طرح صحیح ابن حبان ابوعوانہ بھی ان کی نظروں سے بار بار گذری تھیں۔ ان کی ابتداء حدیث دیکھیں، لیکن ان سب کتب میں علقمہ عن ابیہ والی روایت کا ہونا انہیں عدم سماع کا حکم لگانے سے مانع نہ ہوا۔ باقی دوسری کون سی تصریحات ہیں جن پر حافظ صاحب موصوف واقف نہ ہوا۔ ہم پہلے اچھی طرح تحریر کر چکے ہیں کہ ابن معین کی حیثیت اور پائے کے کسی بھی محدث سے علقمہ کا ان کے والد سے سماع کا ثبوت نہیں ملتا اور صرف امام ترمذی کا قول ہے لیکن اول تو یہ ابن معین کے پائے کا نہیں ہے۔ ثانیاً ان سے رجوع بھی محتمل ہے کما مر مفصلا۔

مطلب کہ دوسری کوئی بھی تصریح باقی نہیں ہے جس سے حافظ صاحب واقف نہ ہوئے ہوں اور عدم

وقف سبب چاہے عدم سماع کا حکم لگایا ہو۔ باقی بلوغ المرام میں علقمہ عن ابیہ والی روایت پر صحت کا جو حکم لگایا وہ باعتبار ''صحت'' کے لغوی معنی کے ہے نہ کہ باعتبار صحت اصطلاحی کے جیسا کہ پہلے دوسری دلیل کے جواب میں ذکر کر آئے ہیں۔ اگر منصف مزاج ناظرین حافظ صاحب دیگر محدثین کی شروحات حدیث یا متون اور ان کی کتب الرجال کا بغور مطالعہ فرمائیں گے تو انہیں بخوبی معلوم ہو جائے گا کتنے ہی رواۃ کی مثال عدم سماع کا یا ضعف وغیرہ کا حکم لگایا ہے تاہم ان کی بعض احادیث کی تصحیح اور تحسین بھی کی ہے تو اس صورت میں یا تو ان کی اس صنیع کو تناقض اور قبیح یا عدم توازن دماغی پر محمول کیا جائے گا جو ان کی شان سے کئی مراحل دور ہے یا کہا جائے گا کہ پہلے وہ حکم تھا پھر دوسرا حکم۔ لیکن اس صورت میں تقدم تاخر اقوال کا ثابت کرنا نہایت مشکل ہو جائے گا۔ پھر گھوم پھر کر آخر تناقض پر قصہ ختم ہوگا۔ آخری سورت یہ ہے کہ تصحیح، تحسین باعتبار تعدد طرق کے ہوگی گویا فی نفسہ مجوث فیہ راوی ضعیف ہو یا اس کا سماع شیخ سے ثابت نہ ہو۔ یعنی ان کے اقوال اور صنیع میں تطبیق ہی درست ہوگی یہی صورت قرین عقل وقیاس ہے۔ کیونکہ مسلم شریف کو تمام محدثین صحیح شمار کرتے ہیں اگر چہ اس میں ضعیف راوی اور منقطع روایات بھی ہیں جیسا کہ اس کی مثالیں گذر چکی ہیں۔ تجربہ بھی اس آخری صورت کا مؤید اور حامی ہے۔ یہی سبب ہے کہ حافظ ابن حجر فتح الباری میں زیادات میں سبحانك اللهم والی دعاء لائے ہیں۔ اگر چہ ان کی شرط ہے کہ زیادات میں حسن یا صحیح کے علاوہ دوسری روایات نہیں لائیں گے (یعنی اگر ان کی صحت کی ضعیف تصریح نہ کرے تو پھر) اور علقمہ کا سماع ثابت کرنے والا بھی اس سبحانك اللهم والی روایت کو صحیح نہیں کہتا اس وجہ سے حافظ صاحب کے اس صنیع کو اسی پر محمول کیا جائے گا چونکہ اس کے شواہد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار میں ہیں اسی وجہ سے شواہد ومتابعات کے سبب یہ روایت حسن کے درجے تک پہنچ گئی۔ اگر چہ حافظ صاحب کا یہ خیال ان کے نزدیک صحیح نہ ہو۔ لیکن ان کے صنیع کی دوسری توجیہ ممکن نہیں ہے بس علقمہ والی روایت کی تصحیح کو بھی اس پر قیاس کیا جائے تلاش کرنے والوں کو اور بھی مثالیں مل سکتی ہیں لیکن یہاں پر احصاء مطلوب نہیں ہے۔ امید ہے کہ ناظرین کرام کو اس سے تشفی ہوگئی ہوگی۔

(۴) علقمہ کا اپنے والد سے سماع ثابت ہونے کی چوتھی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ علقمہ نے چند احادیث میں اپنے والد سے سماع کی تصریح کی ہے مثلاً کسی روایت میں ''ان اباه حدثه'' کہتے ہیں کسی روایت میں ''حدثنی'' کہتے ہیں اور یہ الفاظ سماع کی تصریح کرتے ہیں اور راوی ثقہ ہے۔ لہٰذا ان کے سماع کی تصریح کے بعد عدم سماع کا شبہ باقی نہیں رہنا چاہیے اس دلیل کے متعلق یہ گذارش ہے کہ اس قسم کے الفاظ (حدثنا ، حدثنی ، انه حدثه ، سمعت وغیرها) کا صدور اگر کسی ایسے راوی سے ہوا ہو۔ جس کا اپنے شیخ سے سماع کسی دلیل کے متعلق ثابت ہوا ہو اور وہ مدلس بھی ہے تو یہ الفاظ بالکل اس کے سماع پر

یقیناً دلالت کرتے ہیں اسی طرح جس راوی کے سماع اور عدم سماع کے متعلق کوئی دلیل قاطع ناقد حدیث کو نہ ملی ہو جو شیخ سے کسی دلیل کا سماع ثابت ہوا ہے اور یہ مدلس بھی ہے تو یہ الفاظ برابر ان کی سماع پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح جس راوی کی سماع اور عدم سماع متعلق کوئی دلیل قاطع ناقد حدیث کو نہیں ملی ہے، ایسے راوی سے اگر ایسے الفاظ صادر ہوں تب بھی یہ الفاظ اس راوی کے سماع کے لیے یقینی ہو سکتے ہیں بشرطیہ راوی ثقہ ہو۔ لیکن ان الفاظ سے ہر جگہ سماع کے لیے ثبوت کا دلیل لینا مثلاً اس مقام پر جہاں ایک راوی کا عدم سماع متعلق ایک ناقد وجھابذ اور فن کے ماہر جنہوں نے حکم صادر کر دیا ہو ایسی حالت میں بھی کہنا کہ یہ الفاظ اسی ناقد فن کی رائے کو غلط قرار دیں گے اور اس کا سماع ثابت بھی ہو جائے گا تو یہ بات محل نظر ہے۔

اصول حدیث کے ماہرین پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ان سب الفاظ میں راوی کبھی کبھی مجاز سے کام لیتے ہیں یعنی ان الفاظ کے استعمال کرنے والے کا واقعتاً سماع اس شیخ سے ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ مجاز کی وجوہات میں سے کسی نہ کسی وجہ کو کام میں لاکر یہ الفاظ کام میں لائے ہیں کبھی ضعیف راوی کی غلطی کے سبب اصلی الفاظ میں تصرف اور ہیر پھیر ہو جاتا ہے اور سماع کے غیر محتمل الفاظ غلطی کے سبب محتمل بن جاتے ہیں۔

ذیل میں ہم تقریباً سب الفاظ کی مثالیں پیش کرتے ہیں اور ان کے ساتھ محدثین کرام کی تصریحات بھی ذکر کریں گے تاکہ ناظرین کرام کو حقیقت بخوبی معلوم ہو جائے۔

**مثال نمبر ۱:**...... حدثنا کے بارے میں ا۔ امام حسن بصری وغیرہ سے سراقہ کے بارے میں "آن سراقة حدثنا" وارد ہے۔ حالانکہ حسن بصری نے سراقہ سے ملاقات نہیں کی ہے۔ محدثین اس لفظ حدثنا سے مراد حدث الناس لیتے ہیں۔ پھر حافظ سخاوی شرح الفیۃ الحدیث میں اس کی مثال صحیح مسلم کی اس حدیث سے پیش کرتے ہیں۔ جس میں حضرت رسول اکرم ﷺ اس شخص کے بارے میں بیان کر رہے ہیں جس کو دجال نہ ماننے کی وجہ سے قتل کرے گا پھر زندہ کرے گا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ شخص دجال کو کہے گا کہ "انت الدجال الذی حدثنا به رسول الله ﷺ اور یہ بات معلوم ہے کہ وہ شخص حدثنا کا قائل آخری زمانے میں ہوگا۔ اسی وجہ سے اس کا مطلب ہوگا کہ آپ ﷺ نے اس کے متعلق ہم امت کو بتایا تھا اور وہ مقتول بھی چونکہ آپ ﷺ کی امت میں سے ہوگا لہٰذا مجازاً حدثنا کے الفاظ کام میں لائے گا۔

حافظ ابن حجر اپنی نکت میں فرماتے ہیں کہ: اعلم ان الراوی قد یدلس الصیغه فیر تکب المجاز کما یقول مثلاً حدثنا وینوی حدثنا قومنا واهل قریتنا ونحو ذلك وذكر الطحاوی منه امثلة من ذلك حدیث مسعر بن عبدالملك بن میسرة عن النزال بن سبرة قال قال رسول الله ﷺ انا وایاكم كنا ندعی بنی عبدمناف الحدیث قال واراد

بذالك ان رسول الله ﷺ قال لقومه واما هو فلم یر النبی ﷺ وقال طاؤس قدم علینا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ الیمن وطاؤس لم یدرك معاذا وانما اراد قدم بلد نا" جان لیں کہ بے شک راوی کبھی صیغہ میں تدلیس کرتا ہے پھر مجاز کا ارتکاب کرتا ہے۔ جس طرح مثلاً کہے کہ حدثنا اور نیت کرے ہماری قوم کو یا ہمارے گاؤں والوں کو حدیث (بیان) کی یا اس کی مثل کسی دوسری نیت سے طحاوی نے اس کی کچھ مثالیں بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک مثال حدیث مسعر کی ہے جو عبدالملک بن میسرہ سے روایت کرتا ہے اور وہ نزال بن سبرۃ سے روایت کرتا ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ میں اور تم بنی عبدمناف کہہ کر پکارے جاتے تھے الحدیث" طحاوی نے کہا کہ اس سے راوی کا مطلب ہے کہ حضرت رسول اکرم ﷺ یہ الفاظ اپنی قوم کو فرماتے تھے لیکن آپ ﷺ کو (نزال بن سبرۃ) نے دیکھا ہی نہیں تھا۔ دوسری مثال طاؤس نے کہا کہ ہمارے پاس یمن میں اس کے ساتھ معاذ بن جبل بھی آئے اور طاؤس حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو نہیں پہنچا۔ ان کی مراد محض یہ تھی کہ ہمارے شہر میں آئے۔

وقال الحسن خطبنا عتبة بن غزوان یرید انه خطب اهل البصرة والحسن لم یکن بالبصرة لما خطب عتبة ومن امثلة ذالك قول ثابت البنانی خطبنا عمران بن حصین وقوله خطبنا ابن عباس الخ" تیسری مثال حسن بصری نے کہا کہ ہمیں عتبہ بن غزوان نے خطاب کیا۔ لیکن ان کا مطلب یہ تھا کہ بصرہ والوں کو خطاب کیا۔ کیونکہ جس وقت عتبہ بن غزوان نے خطاب کیا اس وقت حسن بصرہ میں نہ تھا اور اسی کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے ثابت بنانی نے کہا ہمیں عمران بن حصین اور ابن عباس نے خطاب کیا انتھی۔ حافظ سخاوی شرح الفیۃ الحدیث میں لکھتے ہیں کہ فلاس نے کہا کہ یحییٰ القطان نے اس کو بتایا کہ فطر کے حدثنا عطاء کہنے کا کیا فائدہ حالانکہ اس سے سنا نہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ سماع کے عدم ثبوت کے بعد حدثنا وغیرہ کہنے سے اس کا سماع ثابت نہ ہوگا۔

(۴) حدثنی کی مثال! امام احمد کی کتاب العلل ومعرفۃ الرجال میں ہے کہ حدثنی ابو نعیم الفضل بن دکین قال سمعت سفیان الثوری یقول اذا قال لك جابر حدثنی او سمعت او سالت فذالك اذا قال قال۔

مجھے حدیث بیان کی ابونعیم فضل بن دکین نے کہا کہ میں نے سنا سفیان ثوری سے۔ انہوں نے کہا کہ جب تمہیں جابر جعفی کہے کہ حدثنی یا سمعت یا سالت یہ ایسے ہی ہے جیسے اگر کہے کہ "قال"، یعنی جس طرح قال کا لفظ سماع کے لیے یقینی نہیں ہے اسی طرح جابر کے منہ سے حدثنی یا سمعت یا سالت کا لفظ بھی سماع کے لیے یقینی گارنٹی نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ کسی راوی کی زبان سے حدثنی یا سمعت وغیرہ

کے الفاظ اس کے سماع کی تصریح پر دال نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کے عدم سماع پر قاطع دلیل موجود ہے۔ لہٰذا ایسی تصریح کے الفاظ کے ذکر سے بھی اس کا سماع ثابت نہ ہوگا اس مثال سے بھی زیادہ واضح مثال نیچے ذکر کی جاتی ہے۔

(۲) حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب میں ابراہیم بن جریر بن عبداللہ البجلی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ "صدوق الا انه لم یسمع من ابیه وقد روی عنه بالعنعنه وجاء ت روایته بصریح الحدیث لکن الذنب نعیره"

سچا ہے لیکن اپنے والد سے نہیں سنا اور اپنے والد سے "عن" سے روایت کی ہے اور ایسی بھی روایت آئی ہے جس میں تحدیث کی صراحت کی ہے۔ لیکن اس میں اس کا قصور نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے کا کام ہے اور تہذیب میں لکھتے ہیں کہ قال ابن معین لم یسمع من ابیه شیئا وقال ابن عدی یقول فی بعض روایاته حدثنی ابی ولم یضعف فی نفسه وانما قیل انه لم یسمع من ابیه وحدیثه مستقیمة تکتب وقال انه مات ابو ہ وهو حمل"

امام ابن معین فرماتے ہیں کہ مترجم لہ نے اپنے والد سے کچھ نہیں سنا اور ابن عدی اپنی روایات میں مترجم لہ کے لیے کہتا ہے کہ "حدثنی ابی" بصراحة التحدیث" باقی فی نفسہ یہ راوی ضعیف نہیں ہے۔ بے شک کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے والد سے نہیں سنا اور اس کی احادیث ٹھیک ہیں اور یہ احادیث لی جائیں اور اس کے بارے میں مزید کہا کہ اس کا والد فوت ہوگیا حالانکہ ابھی وہ ماں کے پیٹ میں تھا آگے حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ "قلت انما جاء ت روایته عن ابیه بتصریح التحدیث منه من طریق داؤد ، ابن عبدالجبار عنه وداؤد ضعیف ونسبه بعضهم الی الکذب وقد روی عن ابیه بالعتمة احادیث وقال ابن ابی حاتم عن ابیه وابو عبید الآجری عن ابی داؤد لم یسمع من ابیه وقال ابن سعد وابراهیم الحرمی فی کتاب العلل ولد بعد موت ابیه۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی روایت اپنے والد سے تحدیث کی تصریح کے ساتھ ان سے داؤد بن عبدالجبار لایا ہے۔ داؤد ضعیف ہے اور بعض نے اس کی نسبت جھوٹ کی طرف کی ہے اور مترجم لہ نے اپنے والد سے کئی احادیث عن سے روایت کی ہیں اور ابن ابی حاتم اپنے والد سے ابوعبید الآجری ابو داؤد سے نقل کرتے ہیں کہ مترجم لہ نے اپنے والد سے نہیں سنا اور ابن سعد نے کہا اور ابراهیم الحربی کتاب العلل میں لائے ہیں کہ مترجم لہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوا تھا۔ ان اقتباسات سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

(۱)...... کچھ راوی اپنے شیخ کے سماع کی حدثنی سے استاد کی تصریح کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے متعلق تحقیق سے ثابت ہو چکا ہوتا ہے کہ استاد سے اس کا سماع ثابت نہیں ہے۔ جیسا کہ ابراہیم کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں ہے۔ تاہم ان سے روایت کرنے والے داؤد بن عبدالجبار نے سماع کی تصریح حدثنی سے کر دی۔

(۲) جس روایت کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس کا کسی راوی سے سماع ثابت نہیں ہے تو اس صورت میں اگر چہ کسی روایت میں "حدثنی" کا لفظ ہو۔ تب بھی اس کا سماع ثابت نہ ہوگا۔ یہ حقیقت بھی اہل علم کو ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس جگہ پر جو حدثنی کا لفظ لانے والے کا سراغ لگایا جا رہا تھا اور یہ نتیجہ نکالا جا رہا تھا کہ یہ کام داؤد کا ہے۔ وہ اس وجہ سے کہ ابراہیم کا سماع ثابت نہیں ہے۔ ورنہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حدثنی کہنا "یا عن" یا کوئی دوسرا صیغہ استعمال کرنا۔ لیکن سراغ لگانے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی کہ یہ صیغے کس نے استعمال کیے ہیں کیونکہ جس کا سماع ثابت ہے اس کے بارے میں مدلس کے علاوہ کسی خاص صیغہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا وہ حدثنی کہے یا عن کہے۔ اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ یہاں جب ایک راوی کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں ہے اور کہہ بھی رہا ہے کہ حدثنی تو لامحالہ ناقدین فن کو ضرورت پیش آئی کہ یہ پتہ لگائیں کہ یہ حدثنی کس نے کہا ہے وہ اگر چہ خود ابراہیم کے متعلق بھی کہہ سکتے تھے کہ اس سے غلطی ہوئی ہے یا تجاوز سے کام لیا ہے۔ لیکن راوی ثقہ ہے۔ لہٰذا جس قدر ممکن ہو سکے اس کو اس ارتکاب سے بچائے۔ لہٰذا یہ کام داؤد کی طرف منسوب کیا گیا کیونکہ وہ ضعیف ہے بلکہ بعض نے اس کی نسبت جھوٹ کی طرف کی ہے یعنی کذاب ہے اور چونکہ بعض ثقہ راوی ابراہیم سے عن ابیہ کے الفاظ لائے ہیں اور اس نے حدثنی کہا ہے سو لامحالا یہ قوی احتمال اور ظن راجح پیدا ہو جاتا کہ یہ ساری کاروائی اسی کی ہے لیکن فرض کیا جائے کہ اگر ابراہیم کا اپنے والد سے سماع ثابت ہوتا تو اس صورت میں اس کی کوتاہی یا سراغ لگانے کی ضرورت ہی نہ تھی اور اس تفتیش کرنے کی سعی کی جاتی کہ یہ حدثنی کس نے یہاں کہا ہے گویا کہ روایت راوی کی وجہ سے ضعیف ہوتی ہیں صیغہ اداء کے متعلق تفحص وتلاش کی کوئی خاص ضرورت پیش نہ آئی ہو ظاہر۔

بہر حال اس سے محدثین کرام کا اصول سمجھ میں آتا ہے کہ اولاً راوی کے متعلق اس کے شیخ سے سماع کے بارے میں تحقیق کرتے ہیں بعد میں اس تحقیق کے مطابق اس کے متعلق اپنا سارا طرز عمل متعین کرتے ہیں نہ کہ محض اس طرح عدم علم کی بناء پر کسی راوی کے متعلق عدم سماع کا قول کہیں، بعد میں تحدیث کی صراحت دیکھ کر پھر کہیں کہ بالکل اس کا سماع ثابت ہے کیونکہ راوی حدثنی وغیرہ کہتا ہے جیسا کہ وضع کے قائلین حضرات کا خیال ہے۔ بلکہ ائمہ فن حدیث کا طرز عمل یہ ہے کہ پہلے راوی کے سماع کے متعلق تحقیق کرتے ہیں پھر اگر ان کے نزدیک علم سماع متحقق ہو گیا تو پھر ان سے جو حدثنی یا سمعت وغیرہ کے صیغے آتے

ہیں تو ان کو کسی ضعیف راوی کا کام سمجھیں یا ان کا لیکن تجوزاً کما سیاتی عن قریب۔

(۳)...... اس طرح نہیں ہے کہ محدثین کرام وناقدین عظام محض عدم علم کی وجہ سے کسی راوی کے متعلق یہ حکم لگائیں کہ فلاں نے نہیں سنا بلکہ عدم سماع کا قول دلائل پر مبنی ہوتا ہے لہٰذا اگر چہ ایسے صیغے وارد ہوتے ہیں جو کہ صریح تحدیث پر دلالت کرتے ہیں تب بھی جہابذہ فن، اس کے عدم سماع کے قائل رہتے ہیں اور یہ صریح تحدیث کا صیغہ (اگر مبحوث فیہ راوی ثقہ ہے) کسی نیچے والے راوی کی کارستانی سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ اس مثال میں حفاظ حدیث کو خبر ہے کہ ابراھیم کسی روایت میں حدثنی ابی کہتا ہے لیکن اس کا حدثنی ابی کہنے سے اس کا سماع ثابت نہیں کیا جاتا۔ بلکہ قائل عدم سماع کے ہی ہیں اور یہ صراحت نیچے والے راوی (اس سے لینے والا) داؤد کی کاروائی سمجھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ گناہ داؤد پر تھوپنا بھی ایک (قوی صحیح) احتمال ہے ورنہ تو یہ احتمال (گوضعیف صحیح) ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس سے نیچے راوی ہو اس سے غلطی سے یہ کام ہوگیا ہو (اگر چہ ثقہ ہو لیکن چونکہ چند روایات میں ابراھیم عن ابی کر کے روایت کرتا ہے سو اس طرح غلطی سے حدثنی کر کے روایت کی) مطلب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے چونکہ یہاں راوی ضعیف ہے اس وجہ سے تحدیث کی صراحت کارگر نہیں ہے۔ یعنی یہ اس کی دانستہ بدمعاشی ہے۔ ورنہ اگر کوئی ثقہ راوی یہ صراحت کرتا تو تسلیم کیا جاتا کیونکہ صدوق اور ثقہ راویوں سے ایسی غلطیاں ہوئی ہیں مثلاً آگے تاریخ کبیر سے امام بخاری کا قول نقل کیا جائے گا جس میں یہ ہے کہ قال فطر عن ابی اسحاق عن عبدالجبار سمعت ابی ولا یصح۔

فطر نے ابواسحاق سے روایت کی کہ عبدالجبار نے کہا کہ میں نے اپنے باپ سے سنا اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عبدالجبار کا سماع ان کے والد سے ثابت نہیں ہے۔ یہاں رواۃ ثقہ ہیں لیکن امام محدثین فرماتے ہیں کہ سمعت کا لفظ صحیح نہیں ہے اسی طرح آگے مثال آرہی ہے جس میں حسن بصری حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح کرتے ہیں لیکن امام نسائی فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ حسن کا سماع حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے اور حسن ثقہ ہے؛ اور کہتا بھی ہے کہ (لم اسمعه من غیر ابی هریرة) میں نے یہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ کسی اور سے نہیں سنی، صرف ان سے ہی سنی ہے۔ لیکن امام نسائی فرماتے ہیں کہ اس میں حسن نے تجاوز سے کام لیا ہے گویا حقیقت میں اس سے سنا نہیں ہے۔ کما سیاتی۔

بہر حال ثقات سے بھی یہ غلطیاں یا مجاز کا ارتکاب ہوتا ہے لیکن اس وجہ سے اس بات کو کوئی خاص وزن نہیں رہا کہ یہاں چونکہ ضعیف راوی نے تحدیث کی تصریح کی ہے لہٰذا یہ ناقابل قبول ہے لیکن اگر کوئی ثقہ راوی کرتا تو اس کی بات کو تسلیم کیا جاتا۔

ناظرین کرام کو معلوم ہوگیا ہوگا اور ابھی مزید بھی ہوگا کہ نقادفن کے ثقات کے سماع کی تصریح کو بھی

وزن نہیں دیتے کیونکہ ان کے پاس ان کے عدم سماع کے دلائل سے محقق ہو چکا ہے۔

بہر حال یہاں یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ کسی ثقہ راوی نے غلطی سے یہ تصریح کی ہو یا خود ابراہیم کو اجازت کے معنیٰ میں استعمال کیا ہو جیسا کہ نیچے آ رہا ہے کہ حدثنی کا اطلاق کبھی اجازت پر بھی آتا ہے۔

حافظ سخاوی الفیۃ الحدیث کی شرح میں لکھتے ہیں کہ "وکذا بعد سمعت حدثنی وھی ان لم یطرقھا الاحتمال المشار الیه لا توازی سمعت لیکون حدثنی کما قال شیخنا قد تطلق فی الاجازة" اس طرح سمعت کے بعد (دوسرے درجے میں) حدثنی ہے اگر چہ اس صیغہ میں پہلے ذکر کردہ احتمال (حدثنا) میں نہیں آ سکتا تاہم حدثنی سمعت کے برابر نہیں ہوسکتا (حالانکہ سمعت میں تجاوز کا احتمال ہے جیسا کہ آگے آئے گا) کیونکہ حدثنی جس طرح ہمارے شیخ (حافظ ابن حجر) نے فرمایا ہے کہ اس کا کبھی کبھی اطلاق اجازت پر بھی ہوتا ہے۔

اس عبارت سے بھی معلوم ہوا کہ حدثنی میں کبھی کبھی تجاوز ہوتا ہے۔ کیونکہ جب سمعت جیسے واضح سماع پر دال صیغہ میں بھی تجاوز ہو جاتا ہے کما سیاتی تو پھر حدثنی جو کہ اس سے مرتبہ میں کم ہے اس میں تو بطریق اولی تجاوز جائز ہونا چاہیے۔

تیسری مثال حافظ ابن حجر تقریب التھذیب میں لکھتے ہیں عبدالعزیز بن جریج المکی لم یسمع من عائشة واخطا خصیف فصرح سماعه۔ عبدالعزیز بن جریر مکی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نہیں سنا۔ لیکن خصیف راوی نے ایک روایت میں غلطی سے ابن جریر کے سماع کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تصریح کر دی ہے حافظ صاحب موصوف کی اس سے مراد وہ روایت ہے جو امام احمد کی مسند وغیرہ میں مذکور ہے اس کی سند اس طرح سے ہے عن خصیف عن عبدالعزیز بن جریج قال سالت عائشة الخ بہر کیف اس روایت میں سالت کا لفظ سماع کی تصریح کے بارے میں ایک واضح اور قوی دلیل ہے لیکن حفاظ نے حدیث کی تصریح کر دی کہ یہ سماع کی تصریح خصیف کی غلطی کے سبب ہوگئی ہو ورنہ عبدالعزیز بن جریج کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر تھذیب التھذیب میں فرماتے ہیں کہ عبدالعزیز کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے عدم سماع کی تصریح ابن حبان اور حافظ عجلی اور امام دارقطنی جیسے محققین اور نقاد حدیث نے کی ہے۔ یہ ایک مزید مثال ہے اس حقیقت کی کہ ایک راوی کی دوسرے راوی سے سماع کی تصریح ملی ہے لیکن حفاظ حدیث اس کا سماع نہیں مانتے۔ بلکہ اس تصریح السماع کو دوسرے راوی کی غلطی قرار دیتے ہیں اور اس مثال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی کبھی راوی خطا کی وجہ سے کسی راوی کے سماع کی تصریح کر جاتا ہے حالانکہ فی الواقع اس کا اس سے سماع ثابت نہیں ہوتا۔

(۴)...... چوتھی مثال ”ان فلانا حدثه“ کی ہے۔

سنن کبری اور امام احمد کی مسند میں رکعتی الفجر (فجر کی سنتوں) کی فضیلت کے بارے میں ابو زیاد عبداللہ بن زیاد الکندی کی روایت موجود ہے اس میں ہے کہ ”عن بلال انه حدثه انه اتى النبى ﷺ الحديث۔ یعنی حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ابو زیاد کو حدیث بیان کی کہ وہ بلال نبی کریم ﷺ کے پاس آیا الحدیث۔ اس روایت میں ابو زیاد کندی تصریح کر رہا ہے کہ اس کو حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کی، لیکن حافظ ابن حجر تقریب میں کہتے ہیں کہ روايته ابى زياد الكندى عن بلال مرسلة وهو ثقة ، ابو زیاد کی روایت حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے مرسل ہے۔ گویا کہ ابو زیاد خود ثقہ ہے۔ ابو زیاد کی روایت حضرت بلال سے مرسل ہونے کا قول ابن القطان سے منقول ہے (كما فى التهذيب) اور ان کے مقابلے میں کسی بھی دوسرے نے ان کے سماع کی تصریح نہیں کی۔ اسی وجہ سے حافظ ابن حجر نے تقریب میں فرمایا کہ اس کی روایت حضرت بلال سے مرسل ہے۔ حالانکہ گذشتہ روایت میں انہ حدثہ کے الفاظ ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر ناقدین فن سے کسی راوی کے عدم سماع کے متعلق حکم وارد ہے تو اس صورت میں اس راوی کا حدثنی یا ان فلانا حدثہ وغیرہ کہنا اس کے سماع پر دلیل نہیں ہوسکتی۔ بلکہ کہا جائے گا کہ یا خود اس راوی نے مجاز سے کام لیا ہے یا نیچے کسی راوی کی غلطی ہے کہ اس نے اس کے سماع کی تصریح کر دی ہے۔

(۵)...... پانچویں مثال سمعت وغیرہ کی۔

(۱)...... حافظ سخاوی شرح الفیہ الحدیث میں فرماتے ہیں کہ والذى رأيته فى السنن الصغرى للنسائى بخط المنذرى بلفظ قال الحسن لم اسمعه من غير ابى هريرة رضی اللہ عنہ وكذا هو فى الكبرىٰ بزياده احد زاد فى الصغرى ، قال ابو عبدالرحمن يعنى النسائى المصنف الحسن لم يسمع من ابى هريرة شيئا وكان جوز التدليس فى هذه العبارة ايضاً بارادة لم اسمعه من غير ابى هريرة ولكن الذى عليه العمل عدم سماعه والقول بمقابلة ضعف النقاد“ یعنی میں نے جو سنن صغری نسائی میں منذری کے خط سے دیکھا ہے اس میں الفاظ ہیں کہ حسن (بصری) نے کہا میں نے نہیں سنی یہ حدیث سوائے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسی طرح سنن کبری للنسائی میں بھی ہے لیکن ”احد“ کے لفظ کی زیادتی سے اور سنن صغری میں مزید اس طرح سے بھی ہے کہتا ہے کہ ”ابو عبدالرحمٰن یعنی مصنف نسائی کہ حسن بصری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کچھ نہیں سنا اور شاید کہ اس عبارت میں تدلیس کو جائز سمجھا ہے اس مطلب سے کہ میں نے نہیں سنی ہے ان کے (شیخ سے) سواء حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے، یعنی صرف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سنی ہے۔ امام

نسائی نے اس کلام سے ان اصحاب کی بھی تردید ہو جاتی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ عدم سماع کا حکم کسی نے لگایا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ سماع کے متعلق علم نہیں ہوا ہے۔ اس طرح تو یہاں امام نسائی ہی سماع کی تصریح پر واقف (آگاہ) ہوا ہے اور دیکھتے ہیں کہ حسن بصری سماع کی تصریح کر رہا ہے۔ اس کے باوجود امام موصوف فرماتے ہیں کہ حسن بصری کا سماع حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے یہاں پر انہوں نے تجوز سے کام لیا ہے۔ کیونکہ اس کے عدم سماع پر دلائل قائم ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ محدثین ''محض عدم علم کی بناء پر کسی بھی راوی کے متعلق عدم سماع کا حکم نہیں لگاتے بلکہ جن صیغوں سے سماع کی تصریح ہوتی ہے ان پر بھی مطلع ہوتے ہیں تاہم چونکہ دلائل سے ان کے نزدیک عدم سماع متحقق ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ان صیغوں کو تجاوز پر محمول کر کے اس راوی کے عدم سماع کا حکم صادر کرتے ہیں وھذا ظاہر لا یخفی آگے چل کر حافظ سخاوی فرماتے ہیں کہ لیکن عمل اسی پر ہے۔ (یعنی اگر چہ بعض نے اختلاف کیا ہے اس سے کہ حسن بصری کا سماع حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے) اور اس کے خلاف قول نقل کرنا ناقدین کو ضعیف بنانا ہے (یعنی اگر حسن بصری کے سماع کا قائل ہوا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ناقدین فن کی بات کوئی حقیقت نہیں رکھتی اور ان کا حکم کمزور ہے) اس روایت میں بھی حسن بصری تصریح کرتا ہے میں نے یہ حدیث حضرت ابو ھریرہ کے علاوہ کسی دوسرے سے نہیں سنی حالانکہ ناقدین فن کا یہی حکم بالجزم ہے کہ حسن بصری کا سماع حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بالکل ثابت نہیں ہے اسی لیے امام نسائی نے اپنی سنن صغری مین حسن بصری کے سماع کی تصریح کو مجاز پر محمول کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب ایک علم حدیث کے ماہر سے یہ حکم کسی روایت کے متعلق صادر ہوا ہو کہ اس نے فلاں راوی سے کچھ نہیں سنا اور اس کے مقابلے اس کے پائے کے دوسرے محدث کا قول وارد نہیں ہے تو چونکہ عدم سماع کا قول بھی دلائل پر مبنی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ راوی اگر چہ چاہے اس راوی سے سماع کی تصریح کرے تاہم اس تصریح کو تجاوز یا نیچے والے راوی کی خطا پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) امام محدثین تاریخ کبیر ج ۱، قسم ا، صفحہ ۶۹۰ پر رقم طراز ہیں قال فطر عن ابی اسحاق عن عبدالجبار سمعت ابی ولا یصح۔ فطر نے کہا کہ ابو اسحاق سے روایت ہے اور یہ عبدالجبار سے روایت کرتا ہے کہ میں نے اپنے والد سے سنا۔ حالانکہ عبدالجبار کا کہنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ عبدالجبار کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں ہے یہاں بھی عبدالجبار اپنے والد رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح سمعت جیسے قوی تر لفظ سے کر رہا ہے لیکن امام محدثین فرماتے ہیں کہ یہ سماع کی تصریح صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حدثنی سے بھی یہ صیغہ سمعت اصرح ہے۔ صرف اس وجہ سے کہ دلائل کے اعتبار سے عبدالجبار کا سماع ثبوت کے درجے کو نہیں پہنچ سکتا۔ یہ سمعت کا صیغہ ممکن ہے کہ نچلے کسی راوی نے خطاء سے عبدالجبار کے لیے مستعمل کیا ہو۔ اگر

تتبع کیا جائے تو بہت سے مثالیں دستیاب ہوسکتی ہیں۔ لیکن ان مثالوں سے صفائی اچھی طرح ہوجاتی ہے کہ حدثنی یا سمعت وغیرھما کے صیغوں کے متعلق محدثین کرام کا رویہ کیسا ہے اور سماع کی تصریح کے لیے قاطع دلائل ہیں یا نہیں خصوصاً اس صورت میں جب سماع کی تصریح کرنے والے راوی کے متعلق ناقدین فن میں سے کسی جید ناقد نے عدم سماع کی تصریح کی ہو اور اس کے مقابلے میں اس کے مقام اور حیثیت کے دوسرے جید ناقد سے اس کے مخالف کوئی قول نہ آیا ہو۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد، اب سوچیں کہ جب علقمہ کے متعلق ابن معین جیسے جہابذہ فن سے عدم سماع کے متعلق تصریح ہوچکی ہے۔ بلکہ امام محدثین بخاریؒ علل کبیر للترمذی کے حوالے کے مطابق (کما مر بہ) اس کے عدم سماع کا قائل ہے اور حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر جیسے محققین نے اس کو بحال رکھا ہے تب کسی صورت میں ان نقاد جیاد کے قول کو محض بعض روایات میں حدثنی کا لفظ آنے کے سبب نظر انداز کیا جائے اور اس کے سماع کا قائل ہوا جائے۔ حالانکہ محدثین کرام کے صنیع سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ یہ عدم سماع کی تحقیق کرنے کے بعد ان صیغوں کو کچھ بھی اہمیت نہیں دیتے۔

امام نسائی کا حسن بصری کے سماع کی تصریح حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے کو مجاز قرار دیا ہے، عبدالجبار کے سمعت کو امام محدثین نے غیر صحیح سمجھا ہے یحییٰ القطان فرماتے ہیں کہ فطر کے حدثنا کہنے سے کیا فائدہ ہوگا جب اس کا سماع ہی ثابت نہیں۔ ابو زیادہ الکندی کے انہ حدثنی کو ابن القطان اور حافظ ابن حجر وغیرھما کوئی اہمیت نہیں دیتے بلکہ تصریح کرتے ہیں کہ ابوزیاد کا سماع حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ آخر اس لسٹ میں علقمہ کا اضافہ کرنے سے دلائل کے مطابق آخر کونسی قباحت آجائے گی۔ حالانکہ وہ عدم سماع کا قول کوئی ہوائی گولا نہیں ہے اور نہ ہی رجم بالغیب۔ بلکہ دلائل پر مبنی ہے لہٰذا سمجھ میں اس طرح آتا ہے کہ علقمہ سے نیچے کسی راوی نے خطا کی وجہ سے اس کے سماع کی تصریح کردی ہے۔ جیسا کہ حافظ صاحب نے خصیف کے نام پر کہا ہے کہ اس نے ابن جریج کے سماع کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے غلطی کی تصریح کی ہے اور اس غلطی پر یہ دلیل بھی ہے کہ خود نسائی شریف میں کتاب القسامہ کے باب القود میں ایک روایت اس طرح سنداً وارد ہے عن اسماعیل بن سالم عن علقمہ بن وائل ان اباہ حدثھم ان النبی ﷺ اتی برجل الحدیث" اسماعیل بن سالم سے روایت ہے کہ وہ علقمہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے والد حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے اپنے اہل خانہ کو حدیث بیان کی کہ حضرت رسول اکرم ﷺ کے پاس ایک شخص آیا الحدیث اور یہ حدیث بعینہٖ وہ ہے جس میں ان اباہ حدث کے الفاظ وارد ہیں جو کہ اسی باب میں آئی ہے۔

اسی روایت سے معلوم ہوا کہ علقمہ نے بتایا کہ اپنے اہل خانہ کو حضرت وائل نے حدیث سنائی لیکن بعد

میں نیچے والے راوی نے غلطی سے خیال کیا کہ ان کے اہل خانہ میں خود بھی ہوگا اور ضرور ان سے بالمشافہ یہ حدیث سنی ہوگی اور اس طرح سے خود ہی اس کے سماع کی تصریح کر دی اور ایسے صیغے استعمال کر گیا جو کہ سماع کی تصریح کے لیے آتے ہیں چونکہ انہ حدثہ اور حدثنی بالکل ہم پلہ ہیں۔ لہٰذا اس لفظ انہ حدثہ کو دیکھ کر دوسری روایت کسی راوی نے حدثنی کا لفظ بھی ذکر کر دیا۔

خلاصہ کلام کہ یہ تصریح سماع کے لفظ میں محض رواۃ کا تصرف ہے ورنہ محققین علقمہ کے سماع کے قائل نہیں ہیں؛۔ یہ غلطی بعض فاضلین (مثلا الفاضل اللکھنوی) کو اس وجہ سے بھی لگی ہے کہ انہوں نے عبدالجبار یا علقمہ کے عدم سماع کی بنیاد صرف ان کے والد کی وفات کے بعد پیدا ہونے پر رکھی ہے پھر جس نے عبدالجبار کو ان کے والد کی وفات کے بعد پیدا ہونے والا تصور کیا ہے۔ انہوں نے اس کے عدم سماع کی تصریح کی ہے اور جس نے علقمہ کو ان کے والد کی وفات کے بعد متولد قرار دیا ہے وہ اس کے عدم سماع کے قائل ہوئے ہیں حالانکہ عند المحققین حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے دونوں فرزند علقمہ اور عبدالجبار کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں ہے ایک کا حضرت وائل کی وفات کی بعد پیدا ہونے کی وجہ سے اور دوسرے کا اس وجہ سے کہ وہ اپنے والد کی زندگی میں اس قدر صغیر تھا جو سماع کا محتمل ہی نہ ہو سکا۔ کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی امام ابن معین اور حافظ ابن حجر وغیرھما اس طرف گئے ہیں ان کے صنیع سے فاضل اللکھنوی کو غلطی ہوئی اور حافظ صاحب پر تعجب کا اظہار کیا کہ دونوں فرزندوں کا ان کے والد کی وفات کے بعد تولد کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ پھر کس طرح سے ایک جگہ حافظ صاحب عبدالجبار کی روایت کو مرسل قرار دیتا ہے اور دوسری جگہ علقمہ کے عدم سماع کا قائل ہو رہا ہے۔ حالانکہ فاضل موصوف سے یہ حقیقت اوجھل تھی کہ عدم سماع کے لیے صرف یہی سبب نہیں ہے وہ راوی اس شیخ کے بعد تولد ہوا ہو۔ بلکہ کئی اور بھی اسباب ہوتے ہیں سچ ہے کہ: وکم من عائب قولاً صحیحا وآفتہ من الفھم السقیم۔"

ناظرین کرام :......علقمہ کا سماع ثابت کرنے کے لیے جو دلائل پیش کیئے گئے تھے ان پر بحمد اللہ وفضلہ ومنہ وحولہ وقوتہ کافی وشافی بحث کی گئی اور مجھے یقین کامل ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہر منصف مزاج اور تعصب سے خالی غیر جانبدار پڑھنے والا میری رائے سے ضرور اتفاق کرے گا۔ باقی جو کوئی مرغی کی ایک ٹانگ کہتا رہے گا اس کے سامنے یہی مصرعہ پڑھوں گا۔ ایک ہی خاموشی تھی سب کے جواب میں۔

قارئین حضرات علقمہ کے سماع پر کلام کرنے میں کافی طوالت ہوگئی ہے اس لیے خلاصہ کلام نیچے دوبارہ تحریر کیا جاتا ہے تاکہ خاص خاص نکات ذہن نشین رہیں اور میرے دلائل کا خلاصہ عدم سماع کے متعلق بخوبی سمجھ سکیں۔ ذیل میں سلسلہ وار نکات عرض کیے جاتے ہیں۔

(۱) حضرت وائل کے دو فرزند تھے (۱) علقمہ (۲) عبدالجبار۔ اس پر محدثین اور متقدمین کرام کا اجماع مرکب ہے کہ دونوں فرزندوں میں سے ایک اپنے والد کی وفات کے بعد متولد ہوا تھا۔ بعض نے عبدالجبار کا ان کے والد کی وفات کے بعد پیدا ہونے کا کہا ہے۔ اس وجہ سے بعض فضلاء (کالعلامۃ المبارکبوری) نے دونوں فرزندوں کا ان کے والد کی زندگی میں پیدا ہونے کا کہا ہے۔ ان سے فاحش غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ محدثین کرام کے اجماع کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس قدر بڑی جماعت کی تغلیط کرنا پڑتی ہے جس کی جرات فاضل موصوف عفی اللہ عنہ بھی نہ کرتا۔ اگر یہ حقیقت ان کی نظروں کے سامنے ہوتی بعض فضلاء ترمذی کے اس قول کو لائے ہیں کہ انہوں نے اپنی جامع میں فرمایا ہے کہ ''ان علقمة اکبر منه'' بے شک علقمہ عبدالجبار سے عمر میں بڑا ہے لہٰذا اس کے سماع میں شک نہیں ہونا چاہیے اور یہ فضلاء کرام عبدالجبار کا یہ قول بھی نقل کرتے ہیں کہ کنت غلاما لا اعقل صلوٰۃ ابی اور اس کو عبدالجبار کا ہی مقولہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ یہ فاضل عبدالجبار کا ان کے والد کی زندگی میں پیدا ہونے کے قائل ہیں (بعینہٖ فاضل مبارکپوریؒ کی طرح) لیکن یہ نہ سوچا گیا کہ اس صورت میں محدثین کرام کی ساری جماعت کی تغلیط لازم آتی ہے۔ علاوہ ازیں جس نے امام ترمذی کا قول ''ان علقمة اکبر منه'' نقل کیا وہ خود بھی عبدالجبار کو اپنے والد کی وفات کے بعد متولد مانتا ہے جیسا کہ اپنی جامع (جس میں) ان علقمة اکبر منه'' کا قائل ہوا ہے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ سمعت محمداً یقول عبدالجبار بن وائل بن حجر لم یسمع من ابیه ولا ادرکه یقال انه ولد بعد ابیه باشهر'' انتھی۔ میں نے محمد (یعنی امام بخاری) سے سنا آپ نے فرمایا کہ عبدالجبار نے اپنے والد سے نہیں سنا اور نہ ہی ان کے زمانے کو پایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالجبار اپنے والد کی وفات کے چند ماہ بعد پیدا ہوا۔ انتھی یقال کے لفظ پر مواخذہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ امام محدثین خواہ امام ترمذی انہوں نے اس کی تغلیط نہیں کی بلکہ امام محدثین کے الفاظ ولا ادرکہ اس طرف مشیر ہیں۔

مطلب کہ جس نے امام ترمذی کے قول کو استشہاد کے طور پر پیش کیا وہ خود بھی عبدالجبار کے لیے ان کے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد تولد ہونے کا کہہ رہا ہے اب یہ فاضل ان مشکلات کے نیچے آ گئے ہیں۔ ادھر عبدالجبار کا مقولہ صحیح سند کے ساتھ ابو داؤد اور مسلم شریف میں علیٰ قول الحافظ المزی کنت غلاماً لا اعقل صلوٰۃ ابی وارد ہے اب اگر اس کے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہونے کے قائل ہوتے ہیں تو یہ مقولہ کس کا ہوگا اس وجہ سے اصل حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرنے کے بجائے دونوں فرزندوں کا ان کے والد رضی اللہ عنہ کی زندگی میں پیدا ہونے کے قائل ہو گئے اگر چہ اس سے ایک محدثین کی بڑی جماعت

کی تغلیط لازم آتی ہے اور سب متقدمین کا ساری زندگی ایک غلط خیال پر ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ علقمہ خواہ اپنے والد رضی اللہ عنہ کے زمانے کے اعتبار سے (ہم متاخرین) سے نزدیک تھے اسی وجہ سے ان کا ایک کے بعد پیدا ہونے کے متعلق اتفاق ضرور حقائق پر مبنی ہوگا علقمہ کے سماع کے قائلین کی بڑی بنیاد اس پر ہے کہ دونوں فرزند اپنے والد کی زندگی میں پیدا ہوئے تھے تاکہ "کنت غلاماً لا اعقل صلوٰة ابی" والے مقولہ سے چھٹکارہ ہوجائے۔ کیونکہ اس کی سند عبدالجبار تک صحیح ہے۔ جب کہ اس صورت میں محدثین کے اطباق پر کاری ضرب لگتی ہے اس وجہ سے کوئی بھی اہل قلم منصف مزاج یہ طریقہ اختیار نہ کرے گا اسی طرح سے قائلین کے دلائل کی ساری بنیاد ختم ہوگئی لیکن اس صورت میں "کنت غلاماً" والے مقولہ کا کیا حال ہے یہ نقطہ نمبر۳ میں ملاحظہ فرمائیں۔

جب یہ حقیقت ذہن نشین ہوگئی کہ دونوں فرزندوں میں سے ایک اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہے تو اب دیکھنا یہ ہے کہ کون سا فرزند اپنے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد تولد ہوا ہے۔ ابن معین اور امام محدثین بخاری بحوالہ علل کبیر للترمذی کے دیگر محدث علقمہ کا ان کے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد تولد ہونے کے قائل ہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ ظاہر روایت میں جس کی سند ٹھیک ہے کنت غلام الخ والا مقولہ عبدالجبار کا معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے علقمہ کا سماع اپنے والد رضی اللہ عنہ سے ثابت نہ ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ وہ اپنے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہے۔ اس صورت میں کنت غلاماً الخ والے مقولہ میں کوئی بھی دشواری پیش نہ آئے گی لیکن اس کے باوجود بھی عبدالجبار کا سماع ثابت نہ ہوگا کیونکہ وہ بھی اتنا چھوٹا (صغیر) تھا جو کہ اس وقت سماع کا محتمل نہ ہوا تھا جیسا کہ اس کے اس مقولہ کا تقاضہ ہے محققین کا بھی یہی مسلک ہے یعنی دوموں فرزند حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے اپنے والد سے سماع کے محتمل نہ تھے ایک اپنے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہونے کی وجہ سے دوسرا صغرسنی کی وجہ سے دونوں صورتوں میں دیگر محدثین کی رائے کے مطابق جن میں امام بخاری بحوالہ الجامع للترمذی بھی ہے۔ عبدالجبار کو ہی اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہونے والا قرار دیا جائے تو پھر کنت غلاماً الخ والا مقولہ علقمہ کا ہوگا جیسا کہ اس پر حافظ بزار نے تصریح تنصیص کی ہے (النظر والتھذیب للحافظ ابن حجر) بہر حال جب حفاظ حدیث نے کنت غلاماً الخ کو علقمہ کا مقولہ بنایا ہے تو ان الفاظ کا واقعتاً علقمہ کے مقولہ ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے باقی عبدالجبار کے الفاظ روایت میں کس طرح سے آگئے ایسی غلطیاں رواۃ سے ہوتی آئی ہیں بحث کی ابتداء میں بھی اس بات کو حتی القدر بیان کیا گیا ہے مطلب کہ اس صورت میں بھی اگر چہ علقمہ پیدا ہوا اپنے والد کی زندگی میں ہی تھا لیکن چونکہ وہ بہت چھوٹا تھا اس وجہ سے سماع کا محتمل نہ تھا اس طرح سے علقمہ کا سماع بھی ان کے قول کے مطابق

غیر ثابت ہوا۔

بہر حال محققین بھی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے دونوں فرزندوں کے متعلق مسلک پر کوئی غبار نہیں ہے بلکہ عین ثواب ہے علقمہ کا سماع تب ہی ثابت ہوسکتا ہے جب محدثین کے اطباق کو نظر انداز کر کے دونوں فرزندوں کو ان کے والد کی زندگی میں تولد ہونے کا قائل ہوا جائے۔ لیکن اس کے اثرات اور مضرتیں نہایت دوررس ہوں گی۔

(۴)...... امام محدثین سے علقمہ کے سماع کے متعلق کچھ بھی ثابت نہیں محض تاریخ کبیر مین امام صاحب کے صنیع کو سمجھنے کی وجہ سے یہ غلط فہمی پڑی ہے۔

(۵)...... مسلم شریف میں بھی کئی منقطع احادیث ہیں ان منقطع احادیث کی تصحیح یا تحسین تعدد طرق و شواہد کے سبب ہے نہ کہ اصل منقطع روایت کے اعتبار سے۔

(۶)...... حافظ ابن حجر نے علقمہ کی کسی روایت کی تحسین کی ہے تو اس سے یہ اندازہ لگانا درست نہ ہوگا کہ علقمہ کی روایت منقطع نہیں ہے۔ کسی روایت کی تصحیح یا تحسین کچھ دیگر اسباب کے تحت ہوتی ہے۔

(۷)...... حدثنا ، حدثنی ، سمعت وغیرھم کے الفاظ میں بھی گاہے بہ گاہے تجاوز ہوجاتا ہے اس وجہ سے جس راوی پر کوئی ناقدفن اور کسی شیخ سے عدم سماع کا حکم لگے اور اس کے رتبے کا کوئی دوسرا ناقد اس کی مخالفت میں نہ جائے تو ایسے راویوں کا حدثن او حدثنی وغیرھم کے الفاظ کہنا ان کے سماع پر یقینی دلیل بھی نہیں ہوسکتے بلکہ اس طرح سمجھیں کہ وہاں پر یا خود اس راوی نے مجاز سے کام لیا ہے یا نیچے کسی راوی کی غلطی کی وجہ سے سماع کی تصریح ہوگئی ہے۔

(۸)...... اگر تسلیم کیا جائے کہ عبدالجبار اپنے والد رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہے جس طرح سے سند میں مذکور ہے اس کے باوجود بھی کنت غلاماً الخ والا مقولہ بھی اسی کا ہے جس طرح سند میں مذکور ہے تب بھی علقمہ کا سماع ثابت نہ ہوگا اس وجہ سے کہ عدم سماع کا سبب صرف شیخ کی وفات کے بعد تولد ہونا ہی نہیں ہے بلکہ اور بھی اسباب ہیں اور چونکہ علقمہ کے عدم سماع کا قول فن حدیث کے ائمہ میں سے ایک امام ابن معین کا ہے اس کے پائے اور حیثیت کا کوئی دوسرا معارض بھی نہیں ہے اور اسی قول کو حافظ ذہبی جیسے علم رجال کے ماہر اور حافظ ابن حجر جیسے محقق نے بحال رکھا ہے تو پھر اگر چہ علقمہ اپنے والد کی زندگی میں پیدا ہوا ہوتب بھی سماع ثابت نہ ہوگا کیونکہ عدم سماع کا سبب صغرسنی بھی ہوسکتا ہے اگر چہ کوئی مقولہ جو صغرسنی پر دال ہو ، کنت غلاماً الخ کو عبدالجبار کا مقولہ بنانے کی صورت میں مذکور نہیں کیونکہ ائمہ فن صرف ظن و تخمین سے کام نہیں لیتے بلکہ ان کا حکم بالجزم دلائل پر مبنی ہوتا ہے اور یہاں سبب یہی ہوسکتا ہے کہ علقمہ صغیر تھا جو

سماع کا اس وقت محتمل نہ ہوا تھا۔ اس طرح سے سب روایات منطبق ہو جاتی ہیں اور امام ترمذی کا قول کہ علقمہ (اکبر من عبدالجبار) اس کا محتمل صحیح ہو جاتا ہے تاہم پھر بھی سماع پایہ ثبوت کو نہ پہنچے گا۔ کیونکہ ائمہ فقہاء حدیث نے ان دونوں فرزندوں کے عدم سماع کا حکم صادر کر دیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

یہاں علقمہ کے عدم سماع کے متعلق کلام اپنے اختتام کو پہنچا اس روایت پر ایک دوسرے طریقے سے بھی غور کیا جاسکتا ہے دراصل اس روایت میں جو عموم آیا ہے۔ وہ رواۃ کے تصرف کے سبب سے ہے حالانکہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی دوسری روایات بھی اچھی طرح سے یہ واضح کرتی ہیں کہ وضع والی ہیئت پہلے قیام کی ہے۔ لیکن چونکہ عرف میں قیام کا نام لیا جاتا ہے تو لا محالہ ذہن اس کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ جس طرح سے اس کی کئی مثالیں ہیں۔ اس وجہ سے کہ کسی راوی نے تصرف کر کے مخصوص قیام کو ایسے الفاظ سے ذکر کیا جو بظاہر عموم کا متقاضی ہے کیونکہ متقدمین کے نزدیک قیام کا لفظ پہلے قیام کے لیے اس قدر تو متعارف تھا کہ جو بھی محدث اس روایت (عموم والے الفاظ) کو لایا ہے اس سے صرف پہلے قیام کی حالت اور ہیئت ہی مراد لی ہے اور رکوع کے بعد قیام کو اس میں شامل ہی نہیں سمجھا۔ حالانکہ اس وقت نظر اور استنباط مسائل کی قوت ہم سے بدرجہا اوپر (زیادہ) تھی دیکھئے امام نسائیؒ اس روایت کو پہلے قیام کی ہیئت کے اثبات کے لیے لائے ہیں۔ نہ کہ رکوع کے بعد قیام کے لیے۔ حالانکہ امام نسائی کا صنیع ہمیں معلوم ہے کہ اسی حدیث کو بار بار دہرا کر لاتا ہے۔ محض مسئلہ میں استنباط کے لیے مثال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ والی رفع الیدین والی حدیث رکوع کرتے وقت رفع الیدین کرنے کے لیے لائی گئی ہے پھر رکوع سے سیدھے ہوتے وقت رفع الیدین کرنے کے لیے لائی گئی ہے پھر رکوع سے سیدھے ہوتے وقت رفع الیدین کرنے کے لیے اس پر بعینہ اسی حدیث کو باب میں الگ لایا گیا ہے اسی طرح نسائی شریف کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ مسئی الصلوۃ والی حدیث کو کتنے مسائل کو ثابت کرنے کے لیے بار بار باندھ کر لایا گیا ہے۔

کیا امام نسائی اس حدیث پر جو پہلے قیام کی ہیئت کو بیان کرنے کے لیے شروع میں لائی گئی ہے دوسری دفعہ باب باندھ کر رکوع کے بعد قیام کی حالت کے لیے نہیں لاسکتا تھا لیکن دراصل ان محدثین کرام نے اس سے پہلا ہی قیام سمجھا تھا نہ کہ رکوع کے بعد والا قیام۔

اسی طرح امام بخاری کا احادیث کو بار بار لانا مشہور و معروف ہے لیکن انہوں نے بھی جو حدیث ذکر کی ہے وہ بھی محض پہلے قیام کی ہیئت کے لیے اور رکوع کے بعد قیام کے لیے پھر دوسری دفعہ باب باندھ کر اسی حدیث یا کوئی دوسری حدیث کو مکمل نہیں لائے کیا یہ ناقدین اور علم حدیث میں اعلیٰ درجے کی بصیرت رکھنے والے کلام کے عموم سے واقف نہ تھے ہرگز نہیں بلکہ کئی جگہ عمومی الفاظ سے مسائل بھی استنباط کیئے ہیں۔ پھر

یہاں پر انہوں نے عموم کو کیوں نظر انداز کیا حالانکہ یہ بات تو بالکل ظاہر ہے کہ ان محدثین نے بھی ضرور رکوع کے بعد والے قیام میں کوئی نہ کوئی ہیئت اختیار کی ہوگی اس وجہ سے ان مسائل میں ذہول کا نہایت درجے کا بعید امکان ہے۔ علاوہ ازیں رکوع کے بعد والے قیام کے متعلق کئی مسائل بھی ذکر کیے ہیں۔ مثلاً رفع الیدین سمع اللہ لمن حمدہ یا ربنا لك الحمد وغیرہ کا ذکر کیا ہے اسی طرح اس قیام کی قدرے طوالت بھی ذکر کی جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رکن بھی ان سے اوجھل نہ تھا پھر آخر کسی وجہ سے وضع کے متعلق مبحوث فیہ حدیث یا دوسری حدیث نہ لائے (الگ باب باندھ کر یا کسی دوسری تصریح کے ساتھ) اس کے باوجود بھی ان کا اس سے صرف شروع والا قیام مراد لینا اس کا صرف یہی معنی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اس روایت سے پہلا قیام ہی سمجھا تھا۔ نہ کہ رکوع کے بعد والا قیام اور ان الفاظ کے عموم کو رواۃ کا تصرف قرار دیا ورنہ کم از کم محدثین کرام رحمہم اللہ سے قطعاً یہ امید نہیں ہوسکتی، کہ وہ شارع علیہ السلام کے فرمائے ہوئے عام لفظ کو بلاوجہ اپنے خیال سے خاص کرنے کی جرات کرتے۔ رواۃ نے ان متعارف عرف عام کو مدنظر رکھ کر عام لفظ بولا کیوں کہ اسی صورت میں خاص یا عام لفظ کے اطلاق سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا کیونکہ معنی مراد متعین تھا پھر اگر عام لفظ بولا تب بھی ذہن خود بخود اس محدود معنی کی طرف منتقل ہو جائے گا خاص کو عام لفظ میں غلطی سے ذکر کرنے کی کئی مثالیں ہیں لیکن ہم ایک دلچسپ مثال پیش کرتے ہیں جو امام ابو محمد الرامہرمزی کی کتاب "المحدث الفاصل بین الراوی والواعی" میں ذکر کی گئی ہے۔ لکھتے ہیں کہ۔

حدثنی عمر بن غالب حدثنا ابو یحییٰ العطار قال سمعت اسماعیل بن علیة یقول روی عنی شعبة حدیثا واحدا فاوهم فیه حدثته عن عبدالعزیز بن صهیب عن انس ان النبی ﷺ نهی ان یتزعفر الرجل فقال شعبة ان النبی ﷺ نهی عن التزعفر فكان شعبة یحفظ عن اسماعیل فانكر اسماعیل لفظ التزعفر لانه لفظ العموم وانما المنهی عنه الرجال صفحه ۱۴۴۔

اس عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے کہ ابن علیہ کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ کو روایت بیان کی کہ نبی کریم ﷺ نے مردوں کو زعفران لگانے سے منع کیا پھر شعبہ نے غلطی سے اس مخصوص محل والے حکم کو عموم کا رنگ دے دیا اور روایت اس طرح سے کی کہ حضرت رسول اکرم ﷺ نے زعفران لگانے سے منع کیا ہے۔ یہ الفاظ عام ہیں مرد خواہ عورت دونوں شامل ہیں۔ حالانکہ منع اصل روایت میں صرف مرد کے لیے ہے نہ کہ عورت کے لیے۔

مطلب کہ جب شعبہ جیسے امیر المومنین فی الحدیث سے بھی ایسی غلطی صادر ہوسکتی ہے تو ان سے کم

حافظے والا ہوگا اس سے تو ایسی کئی غلطیاں صادر ہو سکتی ہیں خصوصاً فیما نحن فیہ میں کیونکہ یہاں غلطی کو صحیح سمجھنے کے قریب امکانات تھے۔ اس وجہ سے کہ قیام سے زیادہ کر کے پہلا ہی قیام مراد لیا جاتا تھا جس طرح سے بخاری شریف کی ایک روایت میں ''ما خلا القیام'' کے الفاظ اس طرف واضح اشارہ کرتے ہیں (فتامل وتفکر) اسی وجہ سے راوی کا یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہو سکتا ہے وہ یہ خیال کہ عام لفظ بولنے سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا، ایسے عام الفاظ اطلاق کیے اور اس حقیقت کی طرف پھر محدثین کرام نے اپنی احادیث کی کتب میں ایک خاص نمونہ اختیار کر کے واضح اشارہ کر دیا۔

سچ پوچھیں اگر کسی شخص نے ایک خیال کو خواہ مخواہ صحیح سمجھ کر اپنے ذہن پر ہمیشہ کے لیے اس کو اسوار نہ کر لیا ہو تو وہ ان روایات کو دیگر مفصل روایات سے تقابل کرنے کے بعد یہی مطلب لے گا جو محدثین کرام لے چکے ہیں۔ کیونکہ روایات کا نمونہ ایسا ہے جو ایک غیر جانبدار اور غیر متعصب شخص ان کو ایک ہی وقت میں بولی گئی (ادا کی گئی) بات قرار دینے پر مجبور ہو جاتا ہے اور یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ الگ الگ روایات نہیں ہیں۔

اس وجہ سے کہ ان روایات کو الگ الگ فرض کرنے کے بعد بھی قیام مطلق سے دوسرا قیام تب مراد لیا جا سکتا ہے جب حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے پہلے قیام کے لیے واضح روایت ہو۔ اسی طرح رکوع کے بعد والے قیام کے لیے بھی الگ واضح روایت ہوتی۔ پھر دوسرے وقت عمومی الفاظ میں دونوں کی طرف اشارہ کر دیتے۔

دستور ہوتا ہے کہ دو الگ چیزوں کے لیے عمومی طور پر ذکر تب کیا جاتا ہے جب پہلے اس کے متعلق آگے واضح طور پر الگ الگ ذکر آ چکا ہو۔ پھر ان کی طرف عمومی الفاظ میں دونوں کو شامل کرنے کے لیے اشارہ کیا جاتا ہے کیا یہ حضرات وائل رضی اللہ عنہ کا صنیع عجیب نہیں ہے کہ پہلے قیام کی ہیئت بیان کی ہو تو وہاں پر وضاحت سے بیان کرے کہ اس طرح کھڑے ہوتے تھے لیکن جب رکوع کے بعد والے قیام کی طرف آئے وہاں محض عام لفظ بول کر بس اس کی طرف ایک مبہم اشارہ کر دے۔ حالانکہ اس سے رکوع کے بعد والے قیام کا ذکر ہی نہ آیا ہو۔ نعوذ باللہ۔

حضرت وائل رضی اللہ عنہ اس قیام کی ہیئت کو وضاحت سے بیان کرنے سے بھی ڈرے جو کہیں بھی رکوع کے بعد والے قیام کا نام لے کر اس کا ذکر نہ کیا گیا اس بے نظیر رویے کی کوئی دوسری مثال پیش کی جا سکتی ہے جس میں صحابی دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کرے دوسری چیز کا علیحدہ بالکل ذکر نہ کرے اس کی طرف محض عمومی الفاظ سے اشارہ کر دے؟

(سبحانك هذا شيء عظيم وفهم هذا العبد الحقير عنه سقيم)

جی ہاں البتہ اس طرح ہوتا ہے کہ چند اشیاء کی طرف عمومی الفاظ سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ باقی ان چند

اشیاء میں سے صرف ایک کا ذکر کرنا اور دوسروں کا ذکر کرنے سے کترانا محض عمومات سے کام لینے والی مثال بالکل بے نظیر اور خود ہی بے بدل ہے۔

مقصد کہ یہ بات حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی شان سے بعید معلوم ہوتی ہے جب کہ تفصیل سے صفۃ الصلوٰۃ پر روشنی ڈالنی چاہیے تو وہاں پر صرف پہلے قیام کا ذکر کر کے رکوع کے بعد والے قیام سے بالکل ذہول، لیکن جب مختصر ذکر کرے (دونوں احادیث کو الگ الگ فرض کرنے والی حالت میں) تو دونوں قیاموں کی طرف اشارہ کر دے۔ حالانکہ اس قیام کا ان سے ذکر ہی نہیں آیا یا للعجب بلکہ انصاف روءنظر کی جائے تو معلوم ہوگا کہ صحابی رضی اللہ عنہ کا رویہ صفۃ الصلوۃ میں یہ ہے کہ موصوف وہ ہیئات بیان کرتا ہے جو انسانی طبعی حالت کے خلاف نماز میں مقرر کی گئی ہیں۔ باقی جن میں شارع علیہ الصلوۃ والسلام سے کوئی تبدیلی وارد نہیں ہے اس میں انسانی اعضاء اپنی طبعی ہیئت پر رہیں گے اور ان کو ذکر نہ کرنے کا بھی یہی مطلب ہے کیونکہ جن صورتوں میں کچھ تبدیلی کرنی تھی وہ بیان ہوگئیں باقی جن میں کوئی تبدیلی (طبعی حالت سے) مطلوب نہیں ہے وہ اپنی اصل حالت پر رہیں گی۔ اس وجہ سے ان کے ذکر کی بھی ضرورت نہیں ہے یہی سبب ہے کہ جب شارع علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ: محرم کیا پہنے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا "لا یلبس السراویل" الخ یعنی شلوار نہ پہنے وغیرہ جس کا یہی مطلب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وہی چیزیں ذکر کیں جو احرام والے کے لیے ممنوع ہیں۔ باقی کون سی چیزیں پہنی جائیں۔ (جس طرح سے سائل کا سوال تھا) وہ ذکر نہیں کیں۔ کیونکہ ان ممنوعات کے علاوہ دوسری جو چیزیں ہیں وہ اپنی اصل طبعی حالت (یعنی اباحت) پر رہیں۔ ایسی اور بھی مثالیں ہوں گی۔

اسی طرح "فیما نحن فیه" میں بھی چونکہ پہلے قیام میں اعضاء جسمانی کی ہیئت طبعی میں تھوڑی بہت تبدیلی تھی اس وجہ سے حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے وہ بیان کر دیا۔ باقی رکوع کے بعد والے قیام میں چونکہ یہ پابندی نہ رہی تو اس کا ذکر ہی نہ کیا گیا۔ کیونکہ اس حالت میں اعضاء اپنی حالت پر رہیں گے اور یہ حالت ارسال والی ہی ہے۔ جیسا کہ ارسال کے دلائل دیتے وقت عرض کی جائے گی اور یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ شارع بارع علیہ السلام نے کن کن حالتوں اور ہیئات میں منع کیا ہے۔

مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منع کرنا کہ سجدے میں پہلے گھٹنے نہ رکھے جائیں ہاتھ رکھے جائیں کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ گھٹنے زمین سے قریب ہیں اس وجہ سے طبعاً وہ زمین پر پہلے پہنچیں گے۔ اسی وجہ سے شارع علیہ الصلوۃ والسلام نے اس سے منع فرمایا۔ ورنہ اگر طبعی حالت کا کوئی اعتبار نہ ہوتا تو اس حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہی کافی تھا اسی طرح سے افتراش السبع سے منع کرنا بھی اس پر دال ہے اس وجہ سے سجدے میں طبعاً

بازوں کو بچھانا چاہیے تھا مگر چونکہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام نے اس کو درندے کی ہیئت پیدا کرنے کو پسند نہ کیا اس وجہ سے منع فرمادیا۔ ورنہ دوسری صورت میں آپ ﷺ کا فعل "وجافی" وغیرہ بھی کافی تھا۔ خصوصاً آپ ﷺ کا فرمان "صلوا کما رأیتمونی اصلی" فرمان بھی موجود تھا۔ یہ اس وجہ سے کہ منع کا تقاضہ یہی ہے کہ چونکہ طبیعت باعتبار اصل جبلۃ کے اس طرف ضرور مائل ہوگی اور چونکہ یہ حالت شریعت کے منافی ہوتی ہے اس وجہ سے اس سے منع کیا جاتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ کہا جاتا ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے منع بغیر دلیل کے نہیں ہوسکتی بس اسی وجہ سے چونکہ پہلے قیام میں طبعی حالت مطلوب نہ تھی تو اس کی وضاحت کی گئی لیکن رکوع کے بعد والے قیام میں چونکہ یہ ضرورت نہ رہی اس وجہ سے اس کی تصریح نہ کی گئی اور اسی حالت میں مصلی کے اعضاء اپنی اصل حالت میں رہیں گے یہ تو اس صورت میں ہے جب ہم ارسال کے دلائل سے قطع نظر کرتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں یہ حکم جیسا کہ مسکوت عنہ کی طرح ہوا۔ علاوہ ازیں یہ حدیث منقطع ہے اس وجہ سے قابل حجت نہیں ہے جیسا کہ اس کے متعلق کافی وشافی بیان گذر چکا ہے جو کہ غیر جانبدار غیر متعصب اور منصف مزاج کے لیے امید ہے کہ تسلی بخش ہوگا۔ واللہ الموفق۔

دلیل نمبر ۸۔ یہ دی جاتی ہے کہ علامہ سیوطی اپنی کتاب 'الجامع الصغیر' میں طبرانی سے ایک حدیث حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی نقل کرتے ہیں "کان اذا قام فی الصلوۃ قبض علی شماله بیمینه" اس حدیث کا مفاد اور مطلب بعینہٖ وہ ہے جو دلیل نمبر ۷، اوپر علقمہ والی روایت میں گذر چکا ہے مزید یہ کہا جاتا ہے کہ علامہ سیوطی نے اس حدیث کے آگے "ح" یعنی حسن کا نشان دیا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث چونکہ حسن ہے اور اس سے ہر قیام میں وضع ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا رکوع کے بعد بھی کھڑے ہوتے وقت ہاتھ باندھے جائیں۔

اس کے جواب میں یہ گزارش ہے کہ ان روایت کی سند علامہ سیوطی نے ذکر نہیں کی ہے غالب گمان یہ ہے کہ یہ علقمہ سے ہوگی۔ جس کا سماع اپنے والد حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ جس طرح کہ گذشتہ صفحات میں نہایت وسعت سے اور تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اس وجہ سے حدیث منقطع ہوگی اگر بالفرض اس میں علقمہ کا واسطہ نہ ہو تب بھی چونکہ اس کی ساری سند معلوم نہیں ہے لہٰذا یہ حجت کس طرح بنے گی؟ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی مجروح ہو۔ یا کوئی دوسری علت قدح ہو۔ لہٰذا جب تک اس کی سند پیش نہیں کی جاتی اس کو حجت کے طور پر پیش کرنا مناسب معلوم نہیں ہوگا رہی علامہ سیوطی کی تحسین وہ ہمیں علامہ موصوف کی تحسین کی حقیقت معلوم ہے ذیل میں ہم ان کی الجامع الصغیر سے صرف ایک مثال لکھتے ہیں۔ اس سے انصاف پسند ناظرین علامہ موصوف کی تحسین بخوبی معلوم کرلیں گے ہم صرف ایک مثال لکھتے ہیں لیکن

تلاش کرنیوالوں کو ان کی مذکورہ کتاب میں بلکہ عام موصوف کی دیگر کتب میں ایسی کئی روایات مل جائیں گی جن کی خود انہوں نے تحسین یا تصحیح کی ہے۔لیکن حدیث ضعف کے انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔کوئی بھول نہ جائے کہ علامہ موصوف صاحب کی کتاب کا مطالعہ کرے پھر انصاف کرے کہ یہ سچ ہے یا نہیں؟

علامہ سیوطی جامع الصغیر میں ''بیہقی'' کی السنن الکبریٰ سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کرتے ہیں کان یکبر یوم عرفة من الصلوٰة الغداة الی صلوٰة العصر آخر ایام التشریق" یعنی وہ عرفہ کے دن تکبیر کہتے تھے صبح کی نماز سے لے کر ایام تشریق کے آخری دن عصر کی نماز تک۔علقمہ فرماتے ہیں کہ "بجانبه علامة الحسن" یعنی اس کی ایک طرف حسن کی علامت ہے یعنی علامہ سیوطی نے اس حدیث کی تحسین کی ہے حالانکہ اس کی سند میں جابر جعفی ہے اور اس کا حال روایت کے بارے میں اتنا تو مشہور ہے جو لکھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے اور دوسرا راوی اس میں عمرو بن شھر ہے اس کا ترجمہ لسان المیز ان سے ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

عمرو بن شهر الجعفی الكوفی الشیعی ابو عبدالله عن جعفر بن محمد وجابر الجعفی والاعمش۔ وروی عباس بن یحییٰ لیس بشئ قال الجوز جانی زائغ كذاب وقال "ابن حبان رافضی یشتم الصحابة ویروی الموضوعات عن الثقات وقال البخاری منكر الحديث وقال یحییٰ لا یكتب حدیثه وقال النسائی والدار قطنی وغیرهما متروك الحديث قال السلیمانی كان عمرو یضع للروافض انتهی۔ وقال ابن ابی حاتم سالت ابی عنه فقال منكر الحديث جداً ضعیف الحديث لا یشتغل به تركوه ولم یزد علی هذا شیئاً وقال ابو زرعة ضعیف الحديث وقال النسائی فی التمیز لیس بثقة ولا یكتب حدیثه۔ وقال ابن سعد كانت عنده احادیث وكان ضعیفاً جداً متروك الحديث۔ وقال ابو احمد الحاكم لیس بالقوی عند هم وقال الحاكم ابو عبدالله كان كثیرا الموضوعات عن جابر الجعفی ولیس یروی تلك الموضوعات الفاحشة عن جابر وغیره وذكره العقیلی والد ولا بی وابن الجارود وابن شاهین فی الضعفاء وقال ابو نعیم یروی عن جابر الجعفی الموضوعات والمناكیر۔"

یعنی عمر بن الجعفی الکوفی الشیعی جس کی کنیت ابوعبداللہ ہے روایت کرتا ہے جعفر بن محمد اور جابر جعفی اور اعمش سے عباس (الدوری) یحییٰ (بن معین) سے روایت کرتا ہے کہ مترجم لہ کوئی چیز نہیں ہے۔یعنی واھی ہے اور جوزجانی کہتا ہے کہ انتہائی (بد دماغ) کذاب ہے اور ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ رافضی ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

کو گالی دیتا تھا اور جھوٹی احادیث ثقات سے اور پختہ راویوں سے روایت کرتا ہے اور امام بخاری فرماتے ہیں کہ یہ منکر الحدیث ہے اور امام یحییٰ فرماتے ہیں کہ اس کی حدیث لکھی بھی نہ جائے۔ نسائی اور دارقطنی وغیرہما نے فرمایا کہ یہ حدیث میں متروک (چھوڑا ہوا ہے یعنی اس کی روایت نہ لی جائے گی) اور سلیمان نے کہا کہ عمرو رافضیوں کی خاطر جھوٹی احادیث بناتا تھا اور ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد (ابو حاتم) سے اس کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ وہ سخت منکر الحدیث ہے حدیث میں ضعیف ہے اس کے ساتھ مشغول ہونا درست نہیں ہے محدثین نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ اس پر مزید کچھ نہ بڑھایا امام ابو زرعہ نے کہا کہ یہ حدیث میں ضعیف ہے اور امام نسائی نے اپنی کتاب تمیز میں کہا کہ یہ ثقہ نہیں ہے اور اس کی حدیث لکھی نہ جائے اور ابن سعد نے کہا کہ اس کے پاس احادیث تھیں لیکن سخت ضعیف تھا اور حدیث میں متروک تھا اور ابو احمد الحاکم نے کہا کہ محدثین کے نزدیک یہ قوی نہ تھا اور حاکم نے کہا کہ ابو عبداللہ (المترجم لہ) بہت سی موضوع روایات جابر جعفی سے کرتا تھا اور یہ کھلم کھلا موضوع احادیث جابر جعفی سے کوئی دوسرا نہ کرتا تھا اور عقیلی دولابی ابن الجارود اور ابن شاہین نے بھی اس کو اپنے ضعیف راویوں میں شمار کیا ہے اور ابو نعیم نے کہا کہ یہ جابر جعفی سے موضوع اور منکر احادیث روایت کرتا ہے۔

قارئین انصاف کریں کہ جس روایت میں یہ عمرو بن شمر موجود ہے ایسی روایت پر (اس کا ترجمہ دیکھنے کے بعد) وضع کا حکم مناسب ہے یا حسن کا۔ حالانکہ ہمارے علامہ سیوطی اس پر حسن کی علامت لگا گئے ہیں ایک دوسری روایت ہے اس میں عمرو بن شمر سے نائل بن نجیح روایت کرتا ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔ دیکھیے تقریب التھذیب پھر جابر اپنے شیخ سے ''عن'' سے روایت کرتا ہے۔ حالانکہ جابر جعفی سخت ضعیف ہونے کے ساتھ مدلس بھی ہے تعجب کہ اس قدر علتوں کے باوجود اور خفیف رواۃ بلکہ بعض کذابین اور وضاعین ہونے کے باوجود اس پر علامہ سیوطی حسن کی علامت لگا گئے۔ شاید کہ علامہ موصوف کو اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع نہ ملا ہو یا واللہ اعلم کوئی دوسرا سبب ہے خود اس حدیث پر امام بیہقی نے جو سنن کبری میں کلام کیا ہے اس پر بھی علامہ موصوف کی نظر نہ گئی۔ جیسا کہ فرماتے ہیں۔

عمرو بن شهر وجابر الجعفی لا یحتج بهما وقدروی ذلك فی حدیث مرفوع باسناد لایحتج بمثله۔

عمرو بن شمر اور جابر جعفی سے حجت نہیں لی جاسکتی اور یہ روایت مرفوع سند سے روایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کی سند ایسی ہے جس سے حجت پکڑنا درست نہیں ہے۔

بہر حال جب بعض مقامات پر علامہ سیوطی ضعیف موضوع احادیث پر حسن کی علامت لگا گئے ہیں تو

دوسری روایات سے بھی امان مرتفع ہوگیا۔ جب تک اس کی سند ذکر نہیں کی جاتی اور اس کی سند دیکھ کر تسلی نہیں کر لی جاتی تب تک حتماً اس کی تحسین پر اعتماد کرنا انصاف پسند انسان کبھی بھی جائز نہ سمجھیں گے۔ علاوہ ازیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ متقدمین نے اس قیام مطلق سے صرف پہلا قیام مراد لیا ہے۔ اس کی وجہ چونکہ پہلے قیام میں تو وضع ثابت ہے۔ لہٰذا اگر یہ روایت ضعیف بھی ہو تب بھی چونکہ یہ صحیح احادیث کی مؤید ہے (علی رای المحدثین) تو دوسری صورت میں علامہ سیوطی کی تحسین کے باوجود بھی ضعف کی بھی کچھ وجہ ہے۔ فتذکروا یا اولی الالباب۔

**دلیل نمبر ۹:**...... مسند بزار سے ایک حدیث کا حصہ نقل کیا جاتا ہے۔

"اعتدل فی قیامه ورجع کل عضو الی موضعه"

یعنی آپ ﷺ اپنے قیام میں سیدھے ہو کر کھڑے ہوئے اور آپ ﷺ کا ہر عضو مبارک اپنی جگہ پر لوٹ آیا" اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قیام میں اعتدال کا ذکر ہے جس سے سمجھ میں اس طرح آتا ہے کہ یہ رکوع کے بعد والا قیام تھا کیونکہ عموماً اعتدال سے مراد رکوع کے بعد والا اعتدال ہوتا ہے۔ بہر حال جب اس اعتدال میں یہ بیان ہے کہ آپ ﷺ کا ہر عضو مبارک اپنی جگہ لوٹ آیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہاتھ بھی اپنی اصلی جگہ پر لوٹ آئے۔ یعنی اس جگہ پر جہاں رکوع سے پہلے تھے اور یہ جگہ آپ ﷺ کا سینہ مبارک ہے۔

مطلب کہ رکوع کے بعد بھی آپ ﷺ نے ہاتھ پھر سینہ مبارک پر باندھے یہ ہے دلیل کا مختصر خلاصہ اور مطلب اس دلیل پر سنداً متناً کلام کیا جاتا ہے۔

ناظرین کرام بغور ملاحظہ فرمائیں۔ کلام کرنے سے قبل اس قطعہ والی پوری حدیث بمع سند مسند بزار سے نقل کی جاتی ہے۔ تا کہ کلام سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

"قال البزار حدثنا ابراهیم بن سعید الجوهری ثنا محمد بن حجر ثنا سعید بن عبدالجبار بن وائل بن حجر عن ابیه عن امه عن وائل بن حجر قال شهدت النبی ﷺ واتی باناء فیه ماء۔ فذکر الحدیث فی الوضوء وقال لم اره تنشف بثوب ثم نهض الیٰ المسجد فدخل فی المحراب یعنی موضوع المحراب وصف الناس خلفه وعن یمینه و عن یساره ، ثم رفع یدیه حتیٰ حاذتا بشحمة اذنیه ثم وضع بیمینه علیٰ یساره عند صدرمه ثم افتتح القرائة فجهر بالحمد ثم فرغ من سورة الحمد ثم قال اٰمین حتیٰ

سمع من خلفه ثم قرأ سورة اخرىٰ ثم رفع يديه بالتكبير حتىٰ حاذتا شحمة اذنيه ثم ركع فجعل يديه علىٰ ركبتيه وفرج بين اصابعه وامهل فى الركوع حتىٰ اعتدل وصار صلبه لو وضع عليه قدح من الماء ما انكفىٰ ثم رفع راسه ﷺ بخشوع فقال سمع الله لمن حمده ثم رفع يديه حتىٰ حاذتا شحمة اذنيه ثم انحط للسجود بالتكبير فر فع يديه حتىٰ حاذتا شحمة اذنيه ثم اثبت جبهته فى الارض حتىٰ انى ارىٰ انفه فى الرمل وقوس بذراعيه و راسه وبسط فخذه اليسار ونصب اليمنىٰ حتىٰ اثبت اصابع رجليه ولم يمهل بالسجود۔ ورفع راسه فر فع يديه بالتكبير الىٰ ان حاذتا بشحمة اذنيه وجلس جلسة خفيفة فوضع كفه اليمنىٰ على ركبته وبعض فخذه ثم حلق باصبعه ثم انحط ساجدا مثل ذالك ثم رفع راسه بالتكبير بيد يه الى ان حاذتا شحمة اذنيه و الىٰ ان اعتدل فى قيامه و رجع كل عضو الىٰ موضعه ثم صلىٰ اربع ركعات يفعل فيهن مافعل فى هذه ثم جلس جلسة فى التشهد مثل ذالك ثم سلم عن يمينه ، حتىٰ راى بياض خده الايسر وسلم عن يساره حتىٰ اى بياض خده الايمن . "

ترجمہ: ''حافظ بزار فرماتے ہیں کہ حدیث بیان کی ہمیں ابراھیم بن سعید الجوھری نے اس نے محمد بن حجر سے اس نے سعید بن عبدالجبار سے اس نے اپنے والد اور اپنی ماں سے اور ان کی ماں نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اکرم ﷺ کے ہاں حاضر ہوا آپ ﷺ کے پاس ایک برتن تھا جس میں پانی لایا گیا پھر حدیث بیان کی جو وضوء کی کتاب میں گذر چکی ہے اور کہا کہ میں نے آپ ﷺ کو کپڑے سے (اعضاء) صاف کرتے ہوئے نہیں دیکھا پھر مسجد کی طرف چلے پھر داخل ہوئے محراب میں یعنی محراب والی جگہ پر، اور لوگوں نے آپ ﷺ کے پیچھے صفیں بنائیں آپ کے دائیں بائیں پھر اپنے ہاتھ مبارک اٹھائے حتی کہ کانوں کی لو کے برابر ہوگئے پھر رکھا دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر سینہ مبارک پر، پھر قرأت شروع کی پھر الحمد للہ اونچی آواز سے پڑھی پھر سورت الحمد سے فارغ ہوئے پھر آمین کہی آپ ﷺ کے پیچھے جو کھڑے تھے ان سب نے آواز سنی۔ پھر دوسری قرأت کی۔ پھر تکبیر کے ساتھ ہاتھ اوپر اٹھائے حتی کہ کانوں کی لو کے برابر ہوگئے پھر رکوع کیا پھر اپنے ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور

انگلیوں کے درمیان کشادگی کی اور رکوع میں کچھ دیر ٹھہرے۔ حتی کہ (بالکل) برابر ہو گئے اور آپ ﷺ کی کمر مبارک اس طرح سیدھی ہوئی کہ اگر اس پر پانی کا پیالہ رکھا جائے تو وہ نہ گرے۔ پھر سر مبارک کو عاجزی سے اٹھایا پھر کہا کہ سمع اللہ لمن حمدہ پھر ہاتھ اوپر اٹھائے حتی کہ کانوں کی لو کے برابر ہو گئے پھر سجدے کے لیے جھکے تکبیر کے ساتھ پھر ہاتھ اوپر اٹھائے حتی کہ کانوں کی لو کے برابر ہو گئے پھر اپنے پیشانی مبارک کو زمین پر رکھا حتی کہ آپ ﷺ کی ناک مبارک کو میں ریت پر دیکھ رہا ہوں اور اپنے بازوؤں اور سر مبارک کو کمان کی طرح بنایا اور بچھایا بائیں ران کو اور دائیں کو نصب کیا حتی کہ پاؤں کی انگلیوں کو نصب کیا اور سجدے میں زیادہ دیر نہ ٹھہرے اور سر اوپر اٹھایا پھر تکبیر کے ساتھ ہاتھ اوپر اٹھائے حتی کہ کانوں کی لو کے برابر ہو گئے اور تھوڑا سے بیٹھے پھر رکھا دایاں ہاتھ گھٹنے پر اور کچھ حصہ ران پر، پھر انگلی سے ایک اشارہ کیا۔ پھر دوبارہ سجدے کے لیے جھکے۔ اسی طرح پھر سر اٹھایا تکبیر کے ساتھ اور ہاتھ بھی اوپر اٹھائے۔ حتی کہ کانوں کی لو کے برابر ہو گئے (یعنی ہاتھ اٹھائے رکھے) اپنے قیام میں برابر ہو کر کھڑے ہوئے اور ہر عضو اپنی جگہ واپس آ گیا۔ پھر آپ ﷺ نے جملہ چار رکعات پڑھیں سب میں اسی طرح کرتے رہے جس طرح سے اس رکعت میں کیا پھر التحیات میں بیٹھے اسی طرح، پھر سلام پھیرا دائیں بائیں طرف حتی کہ آپ ﷺ کی دائیں رخسار مبارک کی سفیدی دیکھنے میں آئی اور پھر بائیں طرف سلام پھیرا حتی کہ آپ ﷺ کی بائیں طرف کی رخسار مبارک کی سفیدی دیکھنے میں آئی۔

**محترم ناظرین:**...... ہمارے طرف سے اولاً اس حدیث کی سند پر کلام ہے اس روایت کی سند میں تین ایسے راوی ہیں جو کہ مجروح ہیں اول محمد بن حجر ان کے بارے میں ایک تو ابو احمد الحاکم کا کہنا ہے کہ "لیس بالقوی عند ھم" محدثین کے نزدیک وہ راوی قوی نہیں ہے بلکہ ضعیف ہے اور دوسرا امام محدثین امام بخاری اس کے متعلق تاریخ کبیر کی جلد اول قسم اول صفحہ ۶۹۔ پر فرماتے ہیں کہ محمد بن حجر بن عبدالجبار بن وائل بن حجر الحضرمی ابو جعفر الکندی کوفی فیہ نظر سمع عمہ سعید بن عبدالجبار عن ابیہ اھ یعنی محمد بن حجر کوفی ہے اور اس میں نظر ہے اس نے اپنے چچا سعید بن عبدالجبار سے روایت کی ہے۔ اھ۔

(۱)...... ہم پہلے گذشتہ اوراق میں عرض کر آئے ہیں کہ امام بخاری جس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس میں نظر ہے۔ وہ متروک ہوتا ہے اور اس قسم کی جرح فسق وغیرہ جیسے اسباب کے متعلق امام بخاری بولتے ہیں۔ لہٰذا یہ جرح شدید ہونے کے ساتھ معتبر بھی ہے اسی وجہ سے ابو محمد حاتم رازی محدث کا محمد بن حجر کے

متعلق کہنا کہ وہ شیخ ہے کچھ بھی فائدہ نہ دے گا کیونکہ شیخ کا لفظ اگر چہ توثیق کے الفاظ میں سے ہے لیکن اس کے مقابلے میں امام محدثین کی جرح ہے لہٰذا اصول حدیث کے معتمد علیہ قاعدے کے مطابق جرح مفسر توثیق پر مقدم ہوتی ہے۔ لہٰذا ابو حاتم رازی کی توثیق کچھ فائدہ نہ دے سکی بہر حال جب محمد بن حجر متروک ہوا تو اس کی روایت اصولی طور خواہ استشہاد کے طور پر ہرگز کام میں نہیں آ سکتی۔

(۲)...... اس روایت کی سند میں سعید بن عبدالجبار ہے یہ بھی امام نسائی کے بقول قوی نہیں ہے یہی سبب ہے کہ حافظ ابن حجر نے بھی تقریب التھذیب میں اس کو ضعیف کہا ہے۔ اگر چہ ابن حبان نے اس کی توثیق کی ہے لیکن ہم پہلے گذارش کر چکے ہیں کہ ابن حبان توثیق خواہ تضعیف میں کافی متساہل ہے لہٰذا امام نسائی کے مقابلے میں اس کی توثیق معتبر نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے باوجود بھی ہمارا سعید بن عبدالجبار کو ضعیف بنانے پر خواہ مخواہ اصرار نہیں ہے۔ اس سند میں صرف محمد بن حجر کا وجود ہی اس روایت کو اعتبار کی حیثیت سے خارج کرنے کے لیے کافی ہے۔ حالانکہ اس میں ایک اور بھی مصیبت ہے جس کا بیان آ رہا ہے۔

(۳)...... راوی عبدالجبار کی ماں ہے۔ اس کا حال بالکل معلوم نہیں (یعنی ایک مجہول روایت ہے) اور جہالت بھی ایک جرح شدید ہے۔ باقی یہ کہنا کہ حافظ ابن حجر اس روایت کو بخاری کی شرح میں لائے ہیں اور اس پر کلام نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبدالجبار کی ماں معروفہ تھی ورنہ ضرور کلام کرتے کیونکہ کتاب کے آغاز میں تصریح کی ہے کہ جن پر کلام نہ کروں گا وہ روایات صحیح ہوں گی یا حسن۔ چونکہ یہاں بھی کلام نہیں کیا لہٰذا کم از کم حسن کہلائے گی۔ اگر عبدالجبار کی ماں مجہول ہوتی تو یہ حدیث حسن نہ ہو سکتی تھی۔ لیکن یہ ساری بات محض خوش فہمی اور خوش اعتقادی سے زیادہ کوئی وقعت نہیں رکھتی اس سے ایک تحقیق پسندی کی پیاس ہرگز نہیں بجھ سکتی۔ کیونکہ اس روایت کا غیر معروف اور مجہول ہونا بالکل واضح ہے اس لیے کہ اس کا ترجمہ بالکل نہیں ملتا اور نہ ہی اس سے عبدالجبار علاوہ کے کوئی دوسرا راوی ہے۔ لہٰذا حافظ صاحب کے بارے میں محض خوش اعتقادی رکھ کر اس کی جہالت ختم نہیں کر سکتے کیا حافظ صاحب معصوم تھے کہ ان سے ساری کتاب میں کوئی نسیان یا غلطی سرزد نہیں ہو سکتی۔ یا یہ کہنا کہ صحیح ہوگا کہ حافظ صاحب بخاری کی مکمل شرح میں جو آغاز میں کہا ہے ان شرائط کی مکمل ایفاء کی ہے۔ ایک سطحی شخص تو اس کا جواب اثبات میں دے گا لیکن جو حافظ صاحب کی کتاب کو مکمل دیکھ چکا ہے۔ وہ ضرور کہے گا کہ نہیں بلکہ کئی جگہوں پر حافظ صاحب سے سہو ہو گیا ہے۔ آخر غلطی سے معصوم نہ تھے کہ جو غلطی نہ کرتے۔ یہ رب العالمین کی شان ہے باقی ہم سب ہر وقت خطاء اور نسیان کے شکار ہوتے رہتے ہیں پھر یہاں بھی حافظ صاحب سے سہو ہو گئی۔ اس میں کونسی خرابی ہے۔ ایک شخص باہر کھڑا آنکھوں سے دیکھتا ہے کہ سورج نکلا ہوا ہے۔ دوسرا شخص اندر گھر میں بیٹھا ہوا ہے اور گھڑی پر

دیکھ کر کہتا ہے کہ ابھی سورج نہیں نکلا تو اس صورت میں ہر کوئی عقلمند کہے گا کہ یہ اس کی فحش غلطی ہے۔ ممکن ہے کہ گھڑیوں میں آگے پیچھے ہونے کا امکان بلکہ وقوع ہے پھر آنکھوں سے دیکھی بات کو محض اپنے ضعیف ظن اور گمان پر کسی طرح غلط ٹھہرایا جائے بعینہٖ اسی طرح عبدالجبار کی ماں کے بارے میں ہمیں کوئی بھی معلومات نہیں ملی اس وجہ سے اس کی جہالت دفع کرنے کے لیے کوئی صورت نہیں۔ وہ اس جہالت کے علم کو محض ایک خوش اعتقادی سے کس طرح دور کیا جاسکتا ہے بہر حال یہ روایت تین راویوں کی وجہ سے یا کم از کم دو راویوں کی وجہ سے قطعاً قابل اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ محمد بن حجر متروک اور عبدالجبار کی ماں مجہولہ اور دونوں جرح شدید سے متصف ہیں اس وجہ سے اس روایت کو بطور دلیل پیش کرنا ہرگز صحیح نہیں اس کے بعد متن پر غور کیا جاتا ہے۔

(۱)......اس روایت میں یہ الفاظ ہیں (وصار صلبه لو وضع عليه قدح من الماء ما انكفى) یعنی آپ ﷺ کی کمر مبارک (رکوع میں) اس قدر سیدھی تھی کہ اگر اس پر پانی کا پیالہ رکھا جاتا تو وہ بھی نہ گرتا اس قسم کی مثال کم از کم اس ہیچمدان کے خیال فاتر میں حضور اکرم ﷺ کے صحابی رضی اللہ عنہ سے آپ ﷺ کے متعلق صادر ہونا محال نہیں تو مشکل ضرور ہے اس مثال میں جو سوء ادب کا پہلو ہے وہ ہر منصف مزاج پر ظاہر اور باہر ہے۔ صحابی ہرگز ایسی بے ادبی جیسی مثال نہیں دے سکتا یہ الفاظ شاید نیچے کسی مجروح راوی کے الحاقات میں سے ہوں۔ معلوم ہونا چاہیے کہ ہمارا متن پر کلام کرنا محدثین کرام کے اصول اور طرز عمل کے ہرگز خلاف نہیں ہے یہ غلطی سے محدثین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ صرف حدیث کی سند پر کلام کرتے ہیں باقی سنن سے ان کا واسطہ نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ غلط نسبت کسی معاند نے ان کی شان کو کم کرنے کے لیے کی ہے گویا محدثین حدیث کی فقاہت سے نابلد ہیں استغفر الله ثم استغفر الله۔

بہر حال یہ قطعی غلط نسبت ہے بلکہ تقریباً سب مشہور محدثین اسناد کا علم رکھنے کے ساتھ ساتھ حدیث فقاہت پر بھی تحقیقی نظر رکھتے تھے اور سند پر کلام کے ساتھ متن پر بھی کلام کرتے تھے علامہ ابوشہبہ اپنی کتاب اعلام المحدثین میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث امام احمدؒ کی مسند سے نقل کرتے کرنے کے بعد رقم طراز ہیں،

قال عبدالله بن الامام قال لى (اى الامام احمد) فى مرضه الذى مات فيه اضرب على هذا الحديث فانه خلاف الاحاديث عن النبى ﷺ وهذا مع ثقة رجال اسناده عن شذوذ لفظه عن الاحاديث المشاهير۔ امر بالضرب عليه وهذا المثال ونظائره يدل دلالته واضحة على تعويل ائمة الحديث فى النقد على المتون كما

تعولوا علی الاسانید۔

یعنی امام احمد کے فرزند عبداللہ نے کہا کہ امام صاحب نے مجھے جس بیماری میں فوت ہوئے کہا کہ اس حدیث کو کاٹو (مٹاؤ) کیونکہ یہ حضور اکرم ﷺ کی دوسری احادیث جو آتی ہیں ان کے مخالف ہے۔ (علامہ ابو شیبہ فرماتے ہیں کہ) یہ امام صاحب کا فرمانا حدیث کے الفاظ کا شاذ ہونا اور مشہور احادیث کے مخالف ہونے کی وجہ سے ہے۔ باوجود اس کے کہ سند کے رجال کے مخالف ہونے کی وجہ سے ہے۔ باوجود اس کے کہ سند کے رجال بھی ثقہ ہیں یہ مثال اور اس جیسی دوسری مثالیں واضح دلالت کرتی ہیں اس بات پر کہ حدیث کے امام متون کی تنقید پر بھی ایسا اعتبار رکھتے تھے جیسا اسانید کے نقد پر اسی کتاب میں دوسری جگہ علامہ موصوف فرماتے ہیں۔

ولیس ادل علی هذا من انهم جعلوا من امارة الحدیث الموضوع مخالفة العقل او المشاهدة والحس مع عدم امکان تاویله تاویلا قریباً محتملا وانهم کثیرا ما یردون الحدیث لمخالفة القرآن اوالسنة المشهورة الصحیحة او التاریخ المعروف مع تعذر التو فیق او بعده وانهم جعلوا من اقسام الحدیث الضعیف مضطرب المتن ومعلل المتن والشاذ والمنکر الی غیر ذلك۔

یعنی محدثین کا حدیث کی فقاہت اور متن پر تنقید کرنے والوں کے طرزِ عمل پر اس سے زیادہ کوئی دلیل نہیں کہ وہ موضوع حدیث کی نشانیوں سے عقل کی مخالفت اور مشاہدہ اور حس کی مخالفت جن میں تعویل صحیح محتمل کا امکان رہے بیشمار کیا ہے اور یہ محدثین کئی دفعہ کسی حدیث کو اس وجہ سے رد کرتے ہیں کہ وہ قرآن کی مخالف ہوتی ہے یا سنت صحیحہ مشہورہ کی مخالف ہوتی ہے۔ یا کسی معروف تاریخ کے خلاف ہوتی ہے۔ مخالفت بھی ایسی جو جمع کرنے میں یا تو متعذر ہو یا بالکل بعید ہو اور ان محدثین نے ضعیف حدیث کی اقسام میں سے مضطرب المتن کو بھی شمار کیا ہے اور اس طرح جس متن میں کوئی علت ہو اس کو بھی ضعیف شمار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح شاذ منکر وغیرہ ضعیف حدیث کی اقسام میں سے ہے۔ اس عبارت کو غور سے پڑھیں تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ ہم جو یہاں پر متن پر کلام کر رہے ہیں وہ کوئی دوسرا (انگ) فعل نہیں ہے اور نہ ہی ہم محدثین کرام کے طریقہ کار سے منحرف ہو رہے ہیں۔

ثانیا:...... اس روایت میں سجدے میں جاتے وقت رفع الیدین کا ذکر ہے حالانکہ وضع فی القیام بعد الرکوع کے قائل اس کو درست نہیں مانتے۔ تھوڑا سا آگے پھر سجدے سے اٹھنے کے بعد بھی رفع الیدین کا ذکر ہے اور اس وقت رفع الیدین کرنے کے بھی یہ حضرات منکر ہیں یہ کہنا کہ یہ حدیث تو صحیح ہے یا حسن لیکن ہم

ان جگہوں پر یعنی سجدے میں جاتے اور سجدے سے سر اٹھاتے وقت (دونوں سجدوں کے درمیان) رفع الیدین کے اس وجہ سے قائل نہیں ہیں کیونکہ یہ فعل اصول کے خلاف ہے۔ یعنی اصولی احادیث مثلاً بخاری وغیرہ صحاح میں جو احادیث ہیں ان میں ان جگہوں میں رفع الیدین کرنے کی نفی ہے لہٰذا چونکہ اس قسم کی روایات ان اصولی احادیث کے مخالف ہیں لہٰذا ہم ان پر عمل نہیں کرتے۔ پھر لطف یہ کہ اس کے باوجود بھی یہ حدیث صحیح یا حسن ہے "یا للعجب وضیعة العلم والادب" کا حال میں تو اس کلام کی سطح سے نیچے نہیں اتر سکے اور نہ سمجھ سکا ہوں اس کا صحیح مقصد کیا ہے باتیں دو ہیں یا یہ روایت ضعیف ہے یا حسن یا صحیح۔ اگر ضعیف ہوئی پھر چلو لیکن اگر صحیح یا حسن ہے تو اس کے کسی حصے (ٹکڑے) کے بارے میں یہ کہنا کس طرح صحیح ہوگا کہ اس پر فلاں صحیح حدیث کے مخالف ہونے کی وجہ سے عمل نہ کیا جائے گا کیا؟ ایسی کوئی دوسری مثال پیش کی جاسکتی ہے ایسی حدیث پیش کی جائے جس کو محدثین نے صحیح یا حسن بھی کہا ہو اور پھر صرف کسی ایک ایسے قطعہ کو کسی دوسری حدیث صحیح کے مخالف ہونے کی وجہ سے ناقابل قرار دیا ہو اگر کسی کا علم اس تک پہنچا ہو تو مہربانی فرما کر مجھے آگاہ کرے۔

یہ عجیب منطق ہے کہ حدیث صحیح یا حسن لیکن اس کا فلاں حصہ ناقابل عمل ہے تعجب یہ ہے کہ اسے مدرج بھی قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ روایت کا سیاق ہی اس کا اباء (انکار) کر رہا ہے۔ صحیح یا حسن احادیث میں اگر کوئی حصہ ایسا ہوتا ہے جو دوسری صحیح حدیث کے مخالف ہے تو محدثین ان دونوں کو جمع کرتے ہیں اور اس کی تطبیق کی صورتیں نکالتے ہیں باقی اس طرح تو کسی نے بھی نہیں کہا کہ یہ حصہ مخالف صحاح ہونے کی وجہ سے ناقابل عمل ہے۔ اسی طرح اگر اس حدیث کو صحیح یا حسن قرار دیا جائے تو اس صورت میں اس حدیث میں چونکہ سجدے میں جاتے وقت اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع الیدین کا ذکر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت (جو کہ بخاری شریف ودیگر کتب میں ہے) سے بین السجدتین رفع الیدین کی نفی معلوم ہو تو دونوں احادیث کو جمع کیا جائے تو تطبیق آسانی سے معلوم ہوسکتی ہے یعنی یہ آپ ﷺ کے فعل مختلف اوقات پر محمول کیے جائیں یعنی کبھی بین السجدتین رفع الیدین کرتے تھے کبھی نہیں بھی کرتے تھے۔ اگرچہ آپ ﷺ کا اکثر معمول وہ تھا جو حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

مطلب کہ اس حدیث کو قابل حجت قرار دینے کے بعد اس کے ایک حصے کو ناقابل عمل قرار دینا ہماری سمجھ میں نہیں آتا علاوہ ازیں یہ کہنا کہ یہ فعل یعنی رفع الیدین فی السجود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے برخلاف ہے وہ بھی مسلم نہیں ہے بلکہ صحیح احادیث وارد ہیں جن میں رفع الیدین فی السجود وارد ہے جیسا کہ نیچے معلوم ہوگا۔ مقصد کہ سجدے کی طرف جاتے وقت خواہ دونوں سجدوں کے درمیان بھی رفع الیدین کرنا سنت ہے۔ اس

کے انکار کو محض مکابرہ اور ضد سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

حدیث اول ہیثمی مجمع الزوائد میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت لائے ہیں کہ ''ان النبی ﷺ کان یرفع یدیه عند التکبیر للرکوع وعند التکبیر حین یھوی ساجداً'' رواہ الطبرانی فی الاوسط وھو فی الصحیح الاالتکبیر للسجود۔ بے شک نبی کریم ﷺ ہاتھ مبارک اٹھاتے تھے جس وقت تکبیر کہتے رکوع کے لیے اور جس وقت تکبیر کہہ کر سجدے کے لیے جھکتے تھے۔ یہ روایت طبرانی اوسط میں لائے ہیں اور صحیح (بخاری وغیرہ) میں یہی روایت ہے لیکن اس میں سجدہ کے وقت رفع الیدین کا ذکر نہیں ہے اور اس روایت کی سند صحیح ہے۔ لہٰذا خود حضرت عبداللہ بن عمر سے بھی روایت ثابت ہوگئی کہ سجدے میں جاتے ہوئے ہاتھ اٹھاتے تھے اور اسی صحابی سے اس حالت میں رفع الیدین کی نفی بھی ہے ان میں جمع کی صورت صرف اس طرح ہوسکتی ہے کہ صحابی نے آپ کو کبھی اس موضع پر رفع الیدین کرتے دیکھا اور کبھی نہ دیکھا۔

(۲) بیہقی اپنی سنن کبری میں لاتے ہیں کہ اخبرنا ابو عبداللہ الحافظ ثنا علی بن حمشاذ قال واخبرنی ابو سعید احمد بن یعقوب الثقفی قال انبانا محمد بن ایوب انبانا مسدد بن خالد بن عبداللہ ثنا عاصم بن کلیب عن ابیه عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال الی الصلوۃ فذکر الحدیث وفیه فلما رفع راسه من الرکوع رفع یدیه فلما سجد رفع یدیه فسجد بینھما الحدیث'' اور خبر دی ہمیں ابو عبداللہ الحافظ نے اس نے حدیث لی علی بن حمشاذ سے کہا (ابو عبداللہ نے) اور خبر دی مجھے ابو سعید احمد بن یعقوب ثقفی نے۔ دونوں نے کہا ہمیں بتایا محمد بن ایوب نے (اس نے کہا) خبر دی ہمیں مسدد نے (اس نے کہا خبر دی خالد بن عبداللہ نے) اس نے کہا کہ حدیث بیان کی ہمیں عاصم بن کلیب نے اس نے اپنے والد سے اور اس نے حضرت وائل بن حجر سے کہ بے شک نبی کریم ﷺ نماز کے لیے کھڑے ہوئے پھر حدیث بیان کی اس میں اس طرح ہے کہ پھر جب آپ نے سر مبارک رکوع سے اٹھایا تو ہاتھ اٹھائے اور پھر جب سجدے کے لیے جھکے تو بھی ہاتھ اٹھائے پھر دونوں ہاتھوں کے درمیان سجدہ کیا۔

اس حدیث کی سند بھی حسن ہے اس میں بھی سجدہ کے لیے جاتے وقت رفع کا ذکر ہے۔ یہ حدیث حضرت وائل رضی اللہ عنہ بن حجر سے ہے

تیسری حدیث نسائی شریف میں وارد ہے اس کی سند اس طرح ہے اخبرنا محمد بن المثنی حدثنا ابن عدی عن شعبة عن قتادة عن نصر بن عاصم عن مالك بن الحویرث انه

رای النبی ﷺ رفع یدیہ فی صلوته واذا رکع واذا رفع راسہ من الرکوع واذا سجد واذا رفع راسہ من السجود حتی یحاذی بھما فروع اذنیہ ۔" خبر دی ہمیں محمد بن المثنی نے (اس نے کہا کہ) حدیث بیان کی ہمیں ابن عدی نے، اس نے شعبہ سے شعبہ نے قتادہ سے وہ نصر بن عاصم سے وہ مالک بن حویرث سے کہ بے شک اس نے دیکھا نبی اکرم ﷺ کو آپ ﷺ نے شروع نماز میں ہاتھ اٹھائے، اور جس وقت رکوع سے سر مبارک اٹھایا اور جب سجدے کے لیے جھکے اور جب سجدے سے سر مبارک اٹھایا تو کانوں کی لو تک اٹھائے۔

یہ حدیث بالکل صحیح سند سے ہے اس میں صاف صاف سجدے کے لیے جاتے وقت اور دو سجدوں کے درمیان ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے لیکن ان جگہوں پر رفع الیدین سے منع کرنے والے کہتے ہیں کہ اس کی سند میں جو ابن عدی کے بعد شعبہ کا ذکر ہے وہ غلط اور تصحیف ہے۔ بلکہ اس کی جگہ پر سعید (یعنی ابن ابی عروبۃ ہے) اس لیے چونکہ قتادہ کی تدلیس کا خطرہ ہے لہٰذا حدیث کی سند صحیح نہ ہوئی۔ اس وجہ سے کہ جو روایت قتادہ کی امام شعبہ سے اس بات کا یقین دلایا ہے کہ قتادہ سے کوئی بھی روایت اس وقت تک نہ لے گا جب تک سماع کی تصریح نہ کرے۔ اس وجہ سے شعبہ کے واسطے والی روایت میں قتادہ چاہے عن سے روایت کرے لیکن وہ سماع پر محمول ہوتی ہے۔ لیکن شعبہ کے علاوہ کوئی دوسرا راوی ہے جو قتادہ سے آخذ ہے تو اس صورت میں اگر قتادہ عن سے روایت کرے تو اس میں تدلیس کا خطرہ رہتا ہے اور اس کی تدلیس تیسرے درجے کی ہے اور تیسرے درجے کی تدلیس والوں کی حدیث تصریح سماع کے بغیر مقبول نہیں ہوسکتی۔

بہر حال اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں امام شعبہ جو قتادہ کا شاگرد ہے اور اس سے لینے والا اس کا نام غلطی سے آ گیا ہے۔ ورنہ اصل میں سعید (بن ابی عروبۃ) ہے اور اس لیے چونکہ قتادہ عن سے روایت کرتا ہے لہٰذا اس کی روایت جس تدلیس کا شبہ ہے لہٰذا یہ حدیث صحیح نہ رہی یہ حضرات اپنے دعوی میں درج ذیل دلیل پیش کرتے ہیں۔

(۱) کہ نسائی سے حافظ ابن حزم اپنی محلی میں وہی روایت لائے ہیں (یعنی مالک بن حویرث کی) اور سند بھی وہی ہے لیکن ابن حزم ابن عدی کے بعد سعید بن ابی عروبۃ ذکر کرتے ہیں کہ شعبہ حالانکہ شعبہ کا واسطہ ابن ابی عروبہ کی نسبت زیادہ قوی ہے۔ پھر قوی صحیح کو چھوڑ کر کمزور کو ذکر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شعبہ کا وہاں واسطہ ہے ہی نہیں۔

(۲) ابن ابی عروبۃ عن قتادۃ الخ والی روایت کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اصح ما وقفت علیہ یعنی سجود میں رفع الیدین کرنے والی روایات میں یہی زیادہ صحیح حدیث

ہے جس سے میں آگاہ ہوا ہوں۔ پھر اگر اس روایت میں قتادہ سے آخذ شعبہ ہوتا تو اس کے بارے میں کہتا اصح ما وقفت علیہ نہ کہ ابن ابی عروبۃ والی روایت کے بارے میں اس سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں شعبہ کا واسطہ نہیں ہے اس دلیل پر کلام کرنے سے قبل شعبہ کے واسطہ کے صحیح ہونے پر دلیل پیش کرتے ہیں ملاحظہ کریں۔

(۱) کہ مالک بن حویرث کی روایت امام شعبہ کے واسطہ سے خود ابو داؤد میں موجود ہے گویا شعبہ کا شاگرد یہ نہیں ہے جو کہ نسائی میں ہے اور گویا کہ اس میں سجدہ میں جاتے اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن یہ زیادتی ثقہ (ابن ابی عدی) کی ہے۔ جو مقبول ہے اسی طرح بیہقی بھی سنن کبری میں فرماتے ہیں کہ حضرت مالک بن الحویرث کی روایت امام شعبہ سے بھی آئی ہوئی ہے۔

بہر حال یہ بات تو پایہ ثبوت کو پہنچی کہ مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث میں قتادہ سے آخذ شعبہ بھی ہے باقی رہی یہ بات کہ نسائی شریف میں جس زیادتی سے روایت ہے اس میں بھی شعبہ کا واسطہ ہے یا نہیں اس کے لیے دلیل نمبر ۲ ملاحظہ کریں۔

(۲) حافظ مزی نے تحفۃ الاشراف میں حضرت مالک بن الحویرث کی سند میں اس طرح روایت (یعنی شعبہ عن قتادۃ) کی نسبت نسائی شریف کی طرف کی ہے یعنی نسائی شریف والی زیر بحث روایت میں امام شعبہ کا واسطہ ہے۔

(۳) نسائی شریف کا کوئی بھی ایسا نسخہ آج تک دیکھنے میں نہیں آیا جس میں شعبہ کے واسطے کے بجائے سعید بن ابی عروبہ کا واسطہ ہو۔ بلکہ ھندی خواہ مصری نسخوں میں شعبہ کا ہی ذکر ہے۔ البتہ اگر نسخوں میں اختلاف ہوتا تو پھر شک کی گنجائش ہوسکتی تھی۔ باقی حافظ ابن حزم کے متعلق اوپر جو کہا گیا ہے۔ اس محلی میں نسائی سے یہ روایت نقل کی ہے لیکن اس نے سعید بن ابی عروبہ کا واسطہ ذکر کیا ہے نہ کہ شعبہ کا۔ لہٰذا اس کے متعلق گذارش ہے کہ حافظ ابن حزم محلی میں جو امام نسائی سے روایت لائے ہیں اس میں یہ تصریح نہیں کی کہ یہ روایت نسائی کی سنن صغری المعروف مجتبیٰ سے نقل کی ہے یا سنن کبریٰ سے۔ کیونکہ عام طور پر حافظ موصوف صرف امام نسائی کا نام (احمد بن شعبہ ذکر کرتا ہے اور محلی کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض جگہوں پر جو روایات امام نسائی سے لاتے ہیں وہ سنن صغریٰ (متداول نسائی شریف) میں موجود نہیں ہے دیکھئے جلد ۶۔ صفحہ ۱۸۳۔ پر۔ دونوں سندیں حدیث کی موجود ہیں اگر امام نسائی سے لائی گئی ہیں لیکن ان کے بارے میں محشی صاحب لکھتے ہیں۔ ''ھذہ الاسانید الثلاثۃ لحدیث ابی المطوس لم اجدھا فی النسائی ولعلھا فی السنن الکبری'' یعنی حدیث ابی المطوس کی یہ سندیں مجھے نسائی شریف میں نہیں ملیں شاید کہ سنن کبری میں ہوں۔

مطلب کہ حافظ صاحب موصوف نے محلی میں امام نسائی سے روایات نقل کرنے میں کوئی بھی تفریق (صغریٰ اور کبریٰ) کے درمیان میں نہیں کی۔ پھر ہوسکتا ہے کہ اس زیر بحث حدیث میں بھی جو اسناد ذکر کی ہیں وہ بھی کبریٰ سے لی گئی ہوں۔ نہ کہ موجودہ سنن نسائی سے اگر کہا جائے کہ ابن حزم نے سعید بن ابی عروبہ سے بھی آخذ ذکر کیے ہیں۔ ایک عبدالاعلیٰ دوسری ابن عدی جب عبدالاعلیٰ (موجودہ سنن نسائی میں) برابر سعید سے آخذ ہے تو پھر ابن ابی سعید بھی سے آخذ ہونا چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ایک کتاب سے نقل کردہ اسناد میں سے کسی سند سے توافق ہے تو خواہ مخواہ اس دوسری کتاب کی باقی سندیں بھی اس پہلی کتاب سے بالکل موافق ہوں۔ لہٰذا اگر سنن کبریٰ سے نقل کردہ سندوں میں سے کوئی ایک سند سنن صغریٰ سے متفق ہے تو اس کا یہ مطلب کہاں سے نکلتا ہے کہ باقی سندیں بھی متفق ہیں۔

باقی رہا یہ سوال کہ حافظ ابن حزم نے شعبہ کے واسطے والی روایت کیوں نقل نہیں کی؟ حالانکہ یہ ابن ابی عروبۃ والی روایت سے اصح تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ صاحب موصوف کے نزدیک تیسرے درجے کے مدلسین کا کوئی مسئلہ نہیں ہے یہی سبب ہے کہ اس (باب رفع الیدین) میں دیگر بھی کئی ابواب میں مدلس رواۃ کی روایات نقل کرتے ہیں اور ان پر صحت کا حکم لگاتے ہیں۔ اگر چہ سماع کی تصریح انہوں نے بھی نہ کی ہو۔ محلی کا تتبع کر کے دیکھیں تو حقیقت معلوم ہو جائے گی اسی وجہ سے حضرت انس سے جو روایت سجدہ میں رفع الیدین کے بارے میں لائے ہیں اس پر محشی (حافظ صاحب موصوف کے طریقہ پر) حکم لگاتے ہیں کہ ”هذا اسناد صحيح جداً“ یعنی یہ بالکل صحیح اسناد ہے۔ حالانکہ اس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے راوی حمید ہے جو کہ تیسرے درجے کا مدلس ہے اور روایت عن سے کرتا ہے۔ بہر حال اگر قتادۃ پر تدلیس حافظ صاحب کے نزدیک قادح علت نہیں تھی تو پھر سعید کے واسطہ والی روایت ذکر کی تو کیا یہ شعبہ کے واسطہ والی ذکر کرتا تو کیا دونوں صورتوں میں حدیث (حافظ صاحب کے نزدیک) صحیح ہے۔

خلاصہ کلام کہ حافظ ابن حزم کا شعبہ کے واسطے کو ذکر نہ کرنا، اس پر قاطع دلیل نہیں ہے کہ واقعی اس روایت میں اس کا واسطہ ہے یا نہیں۔ رہا حافظ ابن حجر کا سعید والی روایت کے بارے میں کہنا کہ ”اصح ما وقفت عليه الخ“ لہٰذا وہ بھی کوئی شعبہ کے واسطہ کی نفی کے لیے دلیل قطعی نہیں ہے کیونکہ حافظ صاحب سے سہواً اس طرح لکھ دیا گیا ہوگا کیونکہ ہر وقت ہر بات انسان کے ذہن میں رہے مشکل ہے لیکن محال ہے اور پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابو الحجاج مزی نے شعبہ کے واسطہ والی روایت کی نسبت امام نسائی کی طرف کی ہے اور حافظ مزی حافظ ابن حجر سے اقدم ہے اور حافظ ابن حجر کا شعبہ کے واسطے کے متعلق انکار نظر سے نہیں گذرا اور نہ ہی انکار کی کوئی دلیل مذکور ہے علاوہ ازیں اگر شعبہ کے واسطہ والی روایت سے قطع نظر بھی کی

جائے تب بھی صرف سعید والی روایت کو اصح کہنا محل نظر ہے کیونکہ حافظ ابن حزم نے جو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت تحریر کی ہے وہ بھی اس کے ہم پلہ ہے کیونکہ اس میں صرف حمید کی تدلیس کا خطرہ ہے باقی دوسری سند میں کوئی بھی علت نہیں ہے جس طرح اس سعید والی روایت میں صرف قتادہ کی تدلیس کا شبہ ہے پھر صرف سعید والی روایت اصح نہ رہی بلکہ اس کے ساتھ حمید والی روایت بھی اس میں مشارک ہے۔ بہر حال اگر حافظ صاحب نے فرمایا تو ان سے سہو ہو گیا ہے۔

بہر حال زیر بحث حدیث کی سند سے شعبہ کے واسطہ کی نفی کرنے کے لیے کوئی بھی ٹھوس دلیل پیش نہیں کی گئی اور ادھر جمیع نسخوں میں یہ واسطہ موجود ہے اور حافظ مزی نے نسائی شریف میں اس کے وجود پر صاد رکیا ہے۔ بہر حال صحیح یہی بات ہے کہ یہ روایت شعبہ کے واسطہ سے ہے بہر حال یہ بالکل صحیح حدیث ہے۔ جو سجدہ میں رفع الیدین کے بارے میں وارد ہے۔ یہ بحث کو ضمناً آ گئی۔ اصل مقصد یہ تھا اگر اس روایت کی صحت پر زور دیا جائے تو اس میں سجدے میں رفع کا ذکر ہے اس کا بھی قائل ہونا چاہیے ورنہ حدیث کو صحیح قرار دینا اور اس کے محتویات کو نا قابل عمل قرار ٹھہرانا بالکل بے اصولی ذہنی انتشار ہے۔

**ثالثاً:**...... یہ قطعہ حدیث جو وضع بعد الرکوع کے اثبات کے لیے لایا گیا ہے۔ وہ قطعاً مسئلہ مبحوث فیھا سے تعلق نہیں رکھتا۔

میں شروع میں مکمل روایت نقل کر چکا ہوں ایک دفعہ اس پر پھر نظر ڈالیں۔ اس قطعہ سے قبل یہ عبارت ہے "ثم رفع راسہ بالتکبیر بیدیہ الی ان حاذتا شعبۃ اذنیہ والی ان اعتدل فی قیامہ ورجع کل عضو والی موضعہ" یعنی پھر آپ ﷺ نے اپنا سر مبارک (دوسرے سجدے سے) اوپر اٹھایا تکبیر کے ساتھ اور ہاتھ بھی اوپر اٹھائے۔ حتی کہ کانوں کی لو کے برابر ہو گئے اور یہاں تک (یعنی ہاتھ اٹھائے رکھے) اپنے قیام میں برابر ہو کر کھڑے ہو گئے اور ہر عضو اپنی جگہ پر واپس آ گیا۔

ناظرین انصاف کریں محض للہ فی اللہ اور ربانی ارشاد ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلٰۤى اَنْفُسِكُمْ﴾ (الآیہ) کو اپنی نظر کے سامنے رکھیں اور یہ بھی خیال رکھیں کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تمہیں پیش ہونا ہے۔ محض تعصب۔ مذہبی یا فرقہ بندی کی خاطر اگر کتمان حق کے مرتکب بن گئے تو وہاں رب کی عدالت میں آپ کا کیا حال ہوگا۔ یہ بھی سوچ لیں۔ خدارا سچ بتائیں کہ یہ ٹکڑا نماز کی دوسری رکعت والے قیام کے متعلق ہے یا رکوع کے بعد والے قیام کے متعلق۔ اسی طرح اس ٹکڑے کے بعد یہ الفاظ آئے ہیں۔ "ثم صلی اربع رکعات یفعل فیھن ما فعل فی ھذہ" یہ الفاظ بھی صاف بتا رہے ہیں کہ اس ٹکڑے کا تعلق دوسری رکعت سے ہے نہ کہ قیام بعد الرکوع سے۔ میں وضع

کے قائلین کو چیلنج دیتا ہوں اور دعوی سے کہتا ہوں کہ تم ان شاء اللہ قیامت تک یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ یہ ٹکڑا (بزار والی حدیث میں) رکوع کے بعد والے قیام سے تعلق رکھتا ہے۔ اہل علم خود ہی حدیث کو دیکھ کر فیصلہ کریں۔ پھر کیا یہ انصاف ہے کہ ایک قطعہ جو مسئلہ مجوث فیھا سے تعلق نہیں رکھتا اس کو اٹھا کر علی رؤس الاشھاد معرض استدلال میں پیش کیا جائے۔ کسی نے کیسا سچ کہا ہے

"چہ دلاورست دزدیکہ بکف چراغ دارد"

البتہ انصاف کو بالائے طاق رکھ کر محض اپنے کوفے کی عصبیت کی خاطر آپ زبردستی اس کو اپنے مزعومہ مسئلہ کے متعلق دلیل بنائیں گے تو اس سے آپ کی ہٹ دھرمی کی قلعی کھل جائے گی۔

بہر حال اس دلیل کی حقیقت اہل علم جو اس آیت کریمہ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ کے مصداق ہیں۔ بخوبی معلوم کر چکے ہوں گے وضع کے قائلین کو تو اپنی فراخ دلی کا ثبوت دینا چاہیے اور بزار کی حدیث کے متعلق اپنی غلطی کو تسلیم کرنا چاہیے یہ کہا جاتا ہے کہ یہاں "اعتدل فی قیامہ" کے جو الفاظ ہیں اس وجہ سے یہاں مراد قیام سے رکوع کے بعد والا قیام ہے کیونکہ اس قیام کو اعتدال بھی کہا جاتا ہے۔ باقی اتنا ہے جو راوی نے اس قیام کو ترتیب میں پیچھے ذکر کیا ہے۔ یعنی اس کی اصل جگہ سے ہٹا کر ذکر کیا ہے۔ یا للعجب!

افسوس اپنی غلطی کو تسلیم کرنے کے بجائے ایسے بودے دلائل پیش کیے جاتے ہیں جن پر اظہار خیال کرنا بھی واللہ ایک فضول بات میں وقت ضایع کرنا ہے۔ تعجب ہے کہ حدیث کی عبارت قطعاً اس تحریف کی روادار نہیں ہے اور الفاظ اس مطلب کے مطابق ایک دوسرے کے ساتھ ملتے بھی نہیں ہیں اور کچھ بھی مطلب نہیں بنتا تاہم ان حضرات کو خواہ مخواہ اس پر اصرار ہے کہ جس دلیل کو ایک دفعہ معرض استدلال میں پیش کر چکے ہیں اس سے انکار کس طرح کریں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون اور سچ پوچھیے تو کوئی بھی اہل علم خصوصاً محدث عالم اس قسم کے دلائل پیش نہ کرے گا اعتدال والی بات بھی عجیب ہے کیونکہ خود ہی روایت میں رکوع کی حالت میں اعتدال کا ذکر ہے۔ دیکھیے یہ الفاظ "وامھل فی الرکوع حتی اعتدل" اور ابوداؤد میں ایک حدیث اس طرح وارد ہے "قال کان رسول اللہ ﷺ اذا قام الی الصلوۃ یرفع یدیہ حتی یحاذی منکبیہ ثم کبر حتی یقر کل عظم فی موضعہ معتدلا ثم یقرأ۔ الحدیث۔

اس حدیث میں ابتدائی قیام میں اعتدال کا ذکر ہے اور یہ بالکل واضح ہے اعتدال کا مطلب ہے کہ سیدھا برابر ہونا اس کو رکوع کے بعد والے قیام سے ہی خاص کرنا کسی دلیل کی بناء پر ہے؟ چونکہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام کی طرف سے تو یہ خاص اصطلاح وارد نہیں ہے لہٰذا کوئی یہ یقینی اصطلاح بنائے گا تو بھی معتبر نہ

ہوگی اور ستم بالائے ستم۔ یہ صرف اسی خود ساختہ اصطلاح (اعتدال کو رکوع کے بعد والے قیام کے لیے سمجھنا) کی وجہ سے اس حدیث میں ترتیب کے بگڑ جانے کو بھی گوارا کیا گیا۔ حالانکہ مسند احمد کی حدیث جس کے آخر میں "ورایته ممسکاً یمینه علی شماله فی الصلوٰة" کی عبارت ہے اس میں ہم نے عرض کی تھی کہ اس سے مراد پہلا قیام ہے باقی رواۃ ارکان کو بیان کرنے میں بسا اوقات ترتیب کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ لیکن کہا گیا کہ ترتیب میں آگے پیچھے کرنے کی کوئی مثال پیش کی جائے۔ یعنی آگے پیچھے کرنے کی کوئی مثال ہی نہیں ہے اور اگرچہ یہاں اس روایت کے الفاظ اس قسم کی بے ترتیبی کی اجازت نہیں دیتے تب بھی کہا جاتا ہے کہ اس قیام سے مراد رکوع کے بعد والا قیام ہے اگرچہ ترتیب میں ہیر پھیر آئی ہوئی ہے۔ فسبحان من لایضل ولا ینسی۔

ناظرین کرام:...... حدیث کو آپ بغور ملاحظہ کریں تو آپ کو خود تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس جگہ پر برابر آگے پیچھے ہونے کی گنجائش نہیں۔ مطلب کہ یہ ٹکڑا جس کو زیر بحث مسئلہ کے لیے دلیل بنا کر پیش کیا گیا ہے اس باب میں سے نہیں ہے علاوہ ازیں اس حدیث میں رکوع سے سیدھے ہونے کا ذکر پہلے آچکا ہے جیسا کہ "ثم رفع یدیه حتی شحمة أذنیه" کے الفاظ موجود ہیں۔ پھر اگر یہ ٹکڑا اسی سے تعلق رکھتا ہوتا تو اس جگہ پر ذکر کیا جاتا نہ کہ موجودہ جگہ پر۔ کیونکہ اس صورت میں علاوہ اس کے کہ عبارت اس کی اجازت نہیں دیتی۔ یہ تکرار بے معنی ہو جاتا۔

ورابعا:...... زیر بحث قطعہ سے پہلے یہ الفاظ ہیں (واولی ان اعتدل فی قیامه) یہ جملہ "الی ان حاذ تا شحمة اذنیه" پر معطوف ہے اور مطلب اس کا صاف یہ ہے کہ دونوں سجدوں سے سر مبارک اٹھانے کے بعد آپ ﷺ نے ہاتھوں کو اٹھایا اور ان کو اسی حالت (رفع والی) میں اٹھائے رکھا۔ حتی کہ سیدھے ہو کر کھڑے ہوگئے اس قسم کی رفع الیدین کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس حدیث کی صحت کو منوانے والوں کو اس طرح رفع الیدین کرنے کا بھی قائل ہونا چاہیے باقی اصول کی مخالفت کا جواب پہلے تحریر کر آئے ہیں۔

**حاصل کلام:**...... یہ روایت سنداً خواہ متناً سراسر نا قابل اعتبار ہے اور اس کی تحسین میں یقیناً حافظ ابن حجر سے سہو ہوا ہے اس کلام کو غور سے ملاحظہ کرنے کے بعد اہل علم میری اس گذارش کی تصدیق کریں گے کہ حافظ صاحب نے فتح الباری کے آغاز میں جو کہا ہے کہ میں جو روایات نقل کروں گا اور ان پر کلام نہ کی تو وہ صحیح یا حسن ہوں گی یہ حافظ صاحب کا یہ کہنا کلی طور پر صحیح نہیں ہے بلکہ کئی ضعیف احادیث بھی لکھ گئے ہیں لیکن سہواً ان کی تصحیح کی ہے اور ایسی سہو سے کوئی بھی بچ نہیں سکتا اس وجہ سے بات تعجب کی نہیں ہے البتہ حافظ صاحب اگر کسی بھی جگہ غلطی نہ کرتے ہر جگہ صحیح بات کرتے تو یہ ضرور تعجب انگیز بات ہوتی کیونکہ یہ ایک خرق

عادت کے مترادف ہے اللہ تعالیٰ اور آپ کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ کسی بھی دوسرے کی کلام کی مثال آج تک پیش نہیں ہوسکی جس میں کوئی بھی غلطی نہ ہو علاوہ ازیں زیر بحث حدیث کا مسئلہ مبحوث فیھا سے کوئی بھی تعلق نہیں رکھتا لہٰذا اس کو استدلال میں پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے یہاں تک دلیل پر کلام تمام ہوا۔ اس کے ساتھ بحمد اللہ تعالیٰ تنقیدی حصہ بھی اپنے انجام پہنچا۔ قارئین منصف مزاج اس کو بغور ملاحظہ فرمائیں اور فیصلہ کریں کہ حق کیا ہے۔ اس سے آگے تحقیقی حصہ لکھا جاتا ہے بحولہ وقوتہ تعالیٰ امید ہے کہ ہمارے کرم فرما انصاف اور باریک بینی کی نظر سے دیکھیں گے اور اپنی آراء سے آگاہ کریں گے تو نہایت ممنوں رہوں گا۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

وصلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد و آلہ واصحابہ اجمعین۔ اٰمین!

## کتاب کا دوسرا حصہ:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدا ومصلیا ومسلما

ناظرین کرام کو یاد ہوگا کہ کتاب کے آغاز میں گذارش کی گئی تھی کہ اس کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے پہلا حصہ تنقیدی اور دوسرا حصہ تحقیقی۔ پہلا حصہ بفضلہ تعالیٰ اپنے اختتام کو پہنچا۔ اس میں کس قدر کامیاب ہوا ہوں اس کا فیصلہ ناظرین کرام پر ہے بہرکیف اللہ رب العزت پر بھروسہ کرتے ہوئے اس کے بعد کتاب کے تحقیقی حصے کو شروع کیا جاتا ہے۔ وما توفیقی الا باللہ وبیدہ ازمۃ التحقیق والتوفیق وھو حسبی ونعم الوکیل۔ یہ بھی عرض کر چکا ہوں کہ ہمارے پاس ارسال کے لیے محض اجتہادی دلیل نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ منصوص دلیل بھی ہیں پہلی اور دوسری دلیل ایک ساتھ ذکر کی جاتیں ہیں۔

## ارسال الیدین کی پہلی اور دوسری دلیل:

**دلیل نمبر (۱، ۲):**...... امام احمد کی مسند میں ایک حدیث ہے جو کہ بمع سند ذکر کی جاتی ہے۔

حدثنا عبداللہ حدثنی ابی ثنا یزید بن ھارون قال اخبر نا محمد بن عمرو عن علی بن یحییٰ قلاد الزرقی عن رفاعۃ بن رافع الزرقی ﷺ وکان من اصحاب النبی ﷺ قال جاء رجل ورسول اللہ ﷺ جالس فی المسجد فصلی قریبا منہ ثم انصرف الی رسول اللہ ﷺ فقال رسول اللہ ﷺ اعد صلوٰتک فانک لم تصل قال فرجع فصلی کنجو ما صلی ثم انصرف الی رسول اللہ ﷺ فقال لہ اعد صلو تک فانک لم تصل فقال یا رسول اللہ ( ﷺ علمی کیف اصنع قال اذا استقبلت القبلۃ فکبر ثم

اقراء بام القرآن ثم اقرأ بما شئت فاذا رکعت فاجعل راحتیك علی رکبیتك وامدد ظهرك ومکن لر کوعك واذا رفعت راسك فاقم صلبك حتی ترجع العظام الی مفاصلها واذا سجدت فمکن سجودك فاذا رفعت راسك فاجلس علی فخذك الیسری ثم اصنع ذالك فی کل رکعة وسجدة۔

ہمیں حدیث بیان کی عبداللہ نے، اس نے کہا کہ مجھے حدیث بیان کی میرے والد نے۔ اس نے کہا کہ مجھے حدیث بیان کی یزید بن ھارون نے اس نے کہا کہ مجھے خبر دی محمد بن عمرو نے وہ روایت کرتا ہے، علی بن یحییٰ بن قلا دزرقی سے" وہ روایت کرتا ہے رفاعہ بن رافع زرقی سے، وہ حضور اکرم ﷺ کے صحابہ میں سے تھا۔ وہ فرماتا ہے کہ ایک شخص اس حال میں آیا کہ رسول اکرم ﷺ مسجد میں تشریف فرماتے تھے اس شخص نے آپ ﷺ کے قریب نماز پڑھی۔ پھر لوٹ کر جناب رسول اکرم ﷺ کے پاس آیا۔ آپ نے فرمایا کہ جا جا کر دوبارہ نماز پڑھ کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی صحابی کہتا ہے کہ پھر وہ شخص واپس ہوا پھر دوبارہ اس طرح نماز پڑھی جس طرح پہلے پڑھی تھی پھر آپ کے پاس آیا۔ پھر آپ ﷺ نے دوبارہ اس کو فرمایا کہ اپنی نماز دہرا کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی پھر اس شخص نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے سکھلائیں کہ نماز کس طرح پڑھوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب نماز کے لیے قبلہ کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو تو پھر تکبیر کہہ پھر سورت الحمد شریف پڑھ اس کے بعد جو قرآن میں سے چاہے وہ پڑھ۔ پھر جب رکوع کرے تو اپنے ہاتھوں کی ہتھیلیوں کو گھٹنوں پر رکھ اور کمر کو لمبا (سیدھا) کر رکوع میں کامل اطمینان آرام لے اور جب رکوع سے اپنا سر اٹھائے تو اپنی کمر کو سیدھا کر یہاں تک کہ سب ہڈیاں (جوڑ) اپنی اپنی جگہ پر آجائیں اور جب سجدہ کرے تو سجدے میں مکمل آرام کر پھر جب سر اٹھائے تو بائیں پاؤں (ران) پر بیٹھ۔ پھر یہ کام نماز کی ہر رکعت میں یا ہر رکوع اور سجدہ میں کر۔

اس حدیث کے مقصود پر کلام کرنے سے پہلے اس کی سند کے رجال کو دیکھنا ہے سند میں پہلے پہلے حضرت عبداللہ کا نام آتا ہے۔ جو امام احمد کا فرزند ہے۔ اس کے بارے میں خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ "کان ثقة ثبتاً فهما" یعنی عبداللہ ثقہ، پختہ اور سمجھدار تھا اس کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی عبداللہ کی بہت تعریفی کی الفاظ کہے ہیں جس نے پورا ترجمہ دیکھنا ہو وہ تاریخ بغداد للخطیب اور تذکرۃ الحفاظ للذہبی کا مطالعہ کرے۔ اس کے بعد عبداللہ کا والد (۲) ہے عبداللہ کا والد امام احمد بن حنبلؒ ہے جس کے بارے میں لکھنا سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہے ان کے بعد یزید بن ھارون ہے۔ جس کے بارے میں حافظ ابن حجر تقریب التھذیب میں لکھتے ہیں کہ "ثقه متقن عابد" ثقہ پکا اور عبادگذار ہے چوتھے نمبر پر محمد بن

عمرو کا نام آتا ہے اور وہ محمد بن عمرو بن علقمہ بن وقاص اللیثی المدنی ہے اس کے متعلق حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ "صدوق له اوهام" یعنی سچا ہے اور اس سے بعض وہم ہوئے ہیں۔ اوھام وہم کی جمع ہے اور یہ جمع قلت کے صیغوں میں سے ہے۔ فتدبر لہ اوھام کے الفاظ راوی کو کچھ بھی نقصان نہیں پہنچا سکتے کیونکہ وہم سے کوئی بھی خالی نہیں ہے حتی کہ امام محدثین بخاریؒ کو بھی کہیں کہیں وہم ہوا ہے اس کی مثالیں تنقیدی حصے میں لکھ آئے ہیں۔ جہاں وہم ہو جاتا ہے تو فن کے نقاد اکثر طور پر تنبیہ کر دیتے ہیں۔ خصوصا اس روایت میں تو اس سے کوئی بھی وہم نہیں ہوا یہی سبب ہے کہ کسی بھی محدث نے حدیث پر گرفت نہیں کی۔ راوی صدوق ہے جو تعدیل اور توثیق کے الفاظ میں سے ہے اور یہ راوی صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہے اور یہ راوی مدلس بھی نہیں ہے جو عن سے روایت کرے تو تدلیس کا شائبہ ہو۔ اگر کہا جائے کہ یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اس راوی سے چند وہم ہوئے ہیں لہٰذا ممکن ہے کہ یہاں بھی ان سے کوئی وہم ہوا ہو تو اس کے لیے یہ عرض کیا جاتا ہے کہ اگر اس طرح بے دلیل احتمال پر راوی کی روایت پر شک کیا جائے گا تو کئی روایات جو کہ صحیحین میں ہیں ان کو بھی رد کرنا پڑے گا اس وجہ سے کئی رواۃ ہیں جن کے بارے میں رجال کی کتب میں یہ الفاظ لہ اوھام وارد ہیں اور یہ دوسری کتب تو ہیں لیکن صحیحین کے رواۃ میں سے بھی ہیں لہٰذا محض صرف بے ثبوت احتمال کی وجہ سے کسی راوی کی روایت کو رد نہیں کیا جا سکتا باقی ایسے وہموں کے لیے ناقدین فن کی طرف سے تنقیص ہوتی ہے کہ فلاں یا فلاں نے روایت میں وہم کیا ہے لہٰذا اگر اس جگہ پر کسی فن کے امام کی طرف سے آئی ہو کہ اس راوی سے اس روایت میں وہم ہو گیا ہے تو پھر یہ تنقید سر و چشم قبول ہے ورنہ صرف وہم کا صادر ہونا (بعض چند جگہوں پر) اگر راوی کی مروی میں نقصان لانے والا ہو تو پھر کوئی بھی امام نہیں بچ سکتا کیونکہ وہم بڑے بڑے آئمہ کو ہوئے ہیں جیسا کہ اس کی کئی مثالیں تنقیدی حصے میں گذر چکی ہیں لیکن ان اوھام پر پھر دیگر ائمہ حدیث نے تنبیہ کر دی ہے لیکن ان مثالوں کو لے کر ان کی جو بھی روایت ہو اس میں احتمال نکالا جائے کہ شاید ان میں بھی ان سے وہم ہو گیا ہو۔ عقلمندی نہیں بلکہ انتہا درجے کی فن سے نادانی کا ثبوت ہے۔

مطلب کہ چونکہ اس روایت میں ائمہ حدیث سے کوئی بات نہیں آئی کہ یہاں بھی راوی کو وہم ہوا ہے۔ لہٰذا صرف بغیر دلیل کے احتمال سے کام لے کر ہم ان کی روایت کو معلول قرار نہیں دے سکتے۔ اس کے بعد علی بن یحییٰ بن خلاد زرقی مذکور ہے جس کے بارے میں تقریب میں ہے کہ "ثقہ" یعنی ثقہ یا پکا یا پختہ ہے اور یہ راوی بھی تدلیس کے عیب سے مبرا ہے لہٰذا تدلیس کا خطرہ اس کے بارے میں بھی نہ رہا آخر میں چھٹا راوی حضرت رفاعۃ بن رافع رضی اللہ عنہ ہے جو کہ صحابی ہے اور تمام صحابہ جرح و تعدیل سے بالا ہیں اور تمام کے تمام عدالت کے وصف سے متصف ہیں بہر حال اس حدیث کی سند بالکل صحیح ہے اس میں کوئی راوی نہ ضعیف ہے

نہ کوئی تدلیس یا انقطاع وغیرہ کی علت اس میں موجود ہے۔

مطلب کہ سنداً حدیث صحیح ہے اور امام احمد کی سند حدیث کے دوسرے طبقہ والی کتب میں سے ہے (یعنی نسائی، ابو داؤد اور ترمذی کے طبقہ میں سے) اور ان کتب کی احادیث اصالتاً دلیل کے طور پر پیش کی جاسکتی ہیں۔ اس کے بعد حدیث کے متن پر غور کریں تو رکوع کے بعد یہ الفاظ ہیں کہ "فاذا رفعت راسك فاقم صلبك حتى ترجع العظام الى مفا صلها" یعنی جب رکوع سے سر اٹھاؤ تو اپنی کمر کو سیدھا رکھ حتی کہ ہڈیاں اپنے جوڑوں تک واپس آ جائیں اس قطعہ میں استدلال کا محل حتی ترجع العظام الی مفاصلھا" ہے اس قطعہ میں العظام کا لفظ ہے جو جمع عظم ہے اور عظام جمع کثرت کے صیغوں میں سے ہے اور اس پر الف لام (ال) جو داخل ہے وہ لامحالہ استغراق کے لیے ہے باقی عہد ذہنی یا خارجی اس وجہ سے نہیں لیا جاسکتا کہ کسی خاص قسم کی عظام یا ہڈیوں کا پہلے ذکر نہ خارج میں ہے نہ ذہن مخاطب میں، اگر استغراق" کے لیے لیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ العظام سے سب ہڈیاں مراد لی جائیں گی۔ اور اگر الف لام سے جنس مراد لی جائے تو مطلب ہوگا۔ جنس ہڈیوں کی اور اس کا مفاد بھی وہی استغراق والا ہوگا لیکن یہاں الف لام جنس کے لیے مراد اس لیے نہیں لیا جاتا کہ اس جگہ العظام کا لفظ ہے۔ الف لام جنس کے لیے ہوتا تو العظم ہوتا نہ کہ العظام۔ فتفکر!

مطلب یہ ہوگا کہ جو ہڈیاں بھی رکوع کرتے وقت یا سیدھے ہونے تک اپنے جوڑوں سے ہٹ گئی (دور ہوگئی) ہوں وہ اپنی جگہ پر لوٹ آئیں اور اسی استغراق والے معنی پر خود حضور اکرم ﷺ کے فعل سے بھی دلالت موجود ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو حمید الساعدی والی حدیث جو امام ترمذی لائے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں کہ "حتیٰ رجع كل عظم الى موضعه" یعنی رکوع کے بعد آپ ﷺ بالکل سیدھے ہو کر کھڑے ہو جاتے حتی کہ ہر ہڈی مبارک اپنے جوڑ پر (یعنی جو اپنی جگہ سے ہٹ گئی ہو وہ اپنی جگہ لوٹ آتی) واپس آ جاتی۔ اس حدیث کے قطعہ میں لفظ کل موجود ہے۔

مطلب کہ سب ہڈیاں اور الی موضعہ (یعنی اپنی جگہ کی طرف) سے مراد بھی گذشتہ حدیث سے واضح ہو چکی ہے کہ جوڑ ہیں اب اس صورت میں ظاہر ہے کہ اگر رکوع کے بعد ہاتھ باندھے جائیں تو کہنیوں والی ہڈیوں کا اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنا نہ ہوگا؟ اور استغراق کے الفاظ یہ تقاضہ کرتے ہیں کہ کہنیاں بھی اس میں شامل ہوں۔ آخر ان کو نکالنے کے لیے کون سی دلیل ہے اگر کوئی کہے کہ الی موضعہ سے مراد (یعنی جو حصہ دوسری حدیث سے نقل کیا گیا ہے۔ اس میں) ہڈیوں کا اپنی اسی جگہ کی طرف لوٹنا مراد ہے جو اس کی نماز کے شروع والے قیام میں تھی نہ کہ اپنی جگہ پر، مطلب کہ رکوع کے بعد دوبارہ ہاتھ باندھے جائیں کیونکہ پہلے

قیام میں وہ باندھے ہوئے تھے اور ان کی جگہ سینہ تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس معنی پر حمل (محمول) کرنے سے ایک تو مذکورہ حدیث (پہلی مانع ہے لیکن علاوہ ازیں جس حدیث میں یہ الفاظ وارد ہیں اسی میں سجدے کے بعد جلسہ اور جلسہ استراحت کے بارے میں بعینہٖ وہی الفاظ آئے ہیں حالانکہ وہاں پر یہ مزعومہ معنی ہرگز نہیں ہوسکتا کیونکہ سجدے سے پہلے وہ قیام ثانی اور یقیناً سجدے کے بعد ہڈیوں کے لوٹنے سے جو حالت مراد نہیں ہوسکتی بلکہ ان جگہوں پر ہڈیوں کا اپنی طبعی جگہ یا جسمانی محل ہی قطعاً مراد ہے۔ کیونکہ تیسری جگہ میں رفع بعد الرکوع ، بعد السجود اور فی الجلسۃ الاستراحۃ وہی الفاظ وارد ہیں لہٰذا تیسری جگہ بھی وہی مراد لی جائے گی جو دوسری جگہوں پر متعین ہے۔ بہر حال خود یہ حدیث ہی متعین کر رہی ہے ہڈیوں کا جسمانی موضع کی طرف لوٹنا مراد لیا گیا ہے اور کہنیوں کی ہڈیوں کا اپنی جسمانی جگہ کی طرف لوٹنا تب ہی ہوسکتا ہے جب رکوع کے بعد ہاتھوں کو چھوڑا جائے گا۔ یاد رہے کہ لفظ (کل) جو وارد ہے جس کا بغیر کسی مستقل دلیل کے کہنیوں کو ہڈیوں سے باہر نکالنا ہرگز درست نہیں ہے۔

مطلب کہ قولی خواہ فعلی حدیث سے یہ ثابت ہوگیا کہ رکوع کے بعد ہاتھوں کو چھوڑ نا چاہیے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ''حتی رجع کل عظم الی موضعہ'' کا اگر یہ مطلب ہے کہ یہاں ہاتھ چھوڑنے چاہئیں تو جلسہ بین السجدتین اور جلسہ استراحت میں بھی ہاتھ چھوڑنے چاہئیں کیونکہ ان حالتوں میں بھی وہی الفاظ وارد ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان حالتوں میں خود جناب حضرت رسول اکرم ﷺ نے ہاتھوں کی خاص ہیئت اور محل متعین کر دیا ہے۔ لہٰذا جو حصہ کسی عام حکم سے خود شارع علیہ السلام نے خارج کر دیا ہے اس کو بنیاد بنا کر اعتراض کرنا کم عقلی ہے برخلاف اس کے رکوع کے بعد چونکہ کوئی دوسرا حکم وارد نہیں ہے جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں ان پر کافی وشافی بات کی گئی ہے اس لیے اس موقعہ پر ہمیں ہاتھوں کو اس ''کل عظم'' سے باہر نکالنے کے لیے کوئی دوسری مستقل دلیل نہیں ہے لہٰذا یہ اس میں بدستور شامل رہیں گے۔ جی ہاں اگر شارع علیہ الصلوۃ والسلام ان جلسوں میں کوئی خاص ہیئت متعین نہ فرماتے تو پھر بے شک یہ بھی اس حکم میں داخل ہوجاتے شارع علیہ الصلوۃ والسلام کو مامور من اللہ ہونے کی وجہ سے اختیار ہے کہ کسی حکم سے کسی ایک یا دو افراد (اشخاص) کو مستثنیٰ کرے لیکن ہمیں اختیار نہیں ہے علاوہ ازیں یہ اعتراض تب وارد ہوتا ہے جب جلسہ میں بھی بازو (ہاتھ) باندھے جاتے ''سینے پر'' لیکن اس طرح نہیں ہے سجدے کی حالت میں اگر بازو باندھے جاتے اور ہڈیاں اپنی جگہ سے نکل جاتیں۔ لہٰذا یہ ہڈیاں جلسوں میں بازوؤں کے کچھ سیدھا ہونے کی وجہ سے پھر اپنی جگہ کی طرف لوٹ آتی اور زانوں پر ہاتھ رکھنے سے ہڈیوں کو اپنے مواضع کی طرف لوٹنے میں کوئی رکاوٹ پیش نہیں آتی۔ خود ہی سوچیے اس کے برعکس رکوع کے بعد والے قیام میں ہاتھ باندھنے سے

قطعاً بداہۃ یقیناً سب ہڈیوں کا اپنی جگہ کی طرف لوٹنا نہیں ہوتا اور خواہ مخواہ (کل) کو اپنی کلیت سے محروم کرنا پڑتا ہے اور دلیل کوئی بھی وارد ہو لیکن جلسوں میں اخراج کے لیے ہونے کے ساتھ ساتھ کافی حد تک جو اپنی جگہوں کی طرف لوٹنے سے بھی خواہ مخواہ ہمیں (کل) کو اپنے شمول سے محروم بھی کرنا نہیں پڑتا اور یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت رسول اکرم ﷺ سے اسی ابوحمید ساعدی والی روایت میں اس طرح بھی وارد ہے "کان رسول الله ﷺ اذا قام الی الصلوٰة یرفع یدیه حتی یحاذی بهما منکبیه ثم کبر حتی یقر کل عظم فی موضعه معتد لا" حضرت رسول اکرم ﷺ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنے ہاتھ اٹھاتے تھے پھر اللہ اکبر کہہ کر سیدھے ہوتے حتی کہ ہر ہڈی اپنی جگہ قرار پکڑ لیتی تھی۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہڈیوں کا جگہ پر آنے سے مراد ہاتھ لٹکانا (ہاتھ کھلے چھوڑنا) ہے تو پھر یہاں بھی یہی مطلب ہوگا کہ نماز شروع کرنے کے بعد رکوع سے پہلے بھی ہاتھ لٹکائے جائیں۔ حالانکہ اس جگہ پر ارسال کے عامل بھی قائل نہیں ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہماری دلیل پر غور نہیں کیا گیا یہ جو حدیث پیش کی گئی ہے اس میں "یقر کل عظم" کے الفاظ ہیں اور ہماری ذکر کردہ حدیث میں "یرجع کل عظم" کے الفاظ اور دونوں کے مفاد کو کوئی بھی اہل علم قطعاً ایک قرار نہیں دے گا ہمارا استدلال صرف "فی موضعه" سے نہیں ہے بلکہ "یرجع کل عظم الی موضعه" یا فی موضعہ سے ہے۔

مطلب کہ پہلی حدیث کا مطلب صرف یہ ہے کہ آپ ﷺ کی ہر ہڈی جس جگہ تھی وہاں پر آرام سے آکر بیٹھ گئی لیکن دوسری کا مفاد یہ ہے کہ ہر ہڈی جو اپنی جگہ سے ہٹ گئی تھی اس کی طرف واپس آ گئی۔ ظاہر ہے کہ کسی جگہ پر اعضاء یا ہڈیوں کا قرار پکڑنا دوسری بات ہے اور اپنی جگہ کی طرف لوٹ آنا دوسری بات ، دونوں کو کم عقلی کے سبب یا محض عجلت اور تفاضل کے سبب ایک قرار دیا جائے تو دوسری بات ہے باقی ہوش وحواس قائم ہونے کی صورت میں کوئی بھی ایک قرار نہ دے گا۔ اسی تفاوت کی وجہ سے رکوع وسجدہ میں بھی قرار وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں جس طرح کہ یہ الفاظ آتے ہیں کہ "حتی استقر کل شی منه" حتی کہ ہر عضو قرار اور آرام میں آ گیا لیکن رجع کا لفظ رکوع سے سیدھے ہوتے وقت یا سجدے سے سر اٹھاتے وقت دونوں حالتوں کے لیے نہیں آیا۔ اس وجہ سے کہ اعضاء کا یا ہڈیوں کا قرار یا آرام تو رکوع وسجود وغیرہ میں بھی ہوسکتا ہے لیکن رجوع یا ہڈیوں کا لوٹنا وہ تو ان حالتوں میں تصور ہی نہیں ہوسکتا بہر حال قیام اول والی حالت میں بھی یقر کا لفظ ہے جس کا معنی قرار لینا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہر ہڈی نے اپنی جگہ پر قرار پکڑ لیا۔ باقی کسی جگہ پر اس کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں ہے اور دوسری احادیث میں سے ان کی جگہیں متعین ہو چکی ہیں۔ پھر اعتراض کا کیا مطلب کہ وہ اعتراض ظاہر کرتا ہے کہ ہمارے استدلال کو سمجھا نہیں گیا اور نہ ہی سمجھنے کی کوشش

کی گئی ہے یا پھر سمجھنے کے بعد تغافل اور تجاہل عارفانہ سے کام لیا گیا ہے۔ باقی یہ کہنا کہ (فی موضعه) یا (الی موضعه) سے مراد ہے پہلے قیام کی طرف لوٹنا اس کے متعلق پہلے جواب دے آئے ہیں کہ اس معنی پر محمول کرنے کے لیے بھی مانع موجود ہے ایک تو یہ الفاظ سجدے کے بعد والے جلسہ اور جلسہ استراحت کے لیے بھی وارد ہیں اور ان جگہوں پر ہڈیوں کا اپنی جگہ کے علاوہ دوسری مراد نہیں لی جاسکتی۔ اس صورت میں تینوں جگہوں پر ان الفاظ کا وہی معنی اور مطلب مراد لیا جائے گا۔

دوسرا کہ خود آپ ﷺ کی قولی حدیث جو کہ ابتداء میں ذکر کی گئی ہے وہ بھی اس خود ساختہ معنی مراد لینے سے مانع ہے۔ کیونکہ یہ واضح کر رہی ہے ہڈیوں کا اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنا مراد ہے نہ کہ نماز میں پہلے قیام والی جگہ، لیکن اگر کہا جائے کہ (رجع کل عظم فی موضعه اوالی موضعه) سے تینوں جگہوں مراد یہ لیتے ہیں کہ ہر ہڈی اس جگہ پر واپس لوٹ آئے جو اس کی جگہ نماز کے لیے دوسری احادیث سے متعین ہو چکی ہے۔ اس صورت میں بھی معنی تو ٹھیک ہو جائے گا لیکن آپ کا استدلال ھباء منثورا ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں رکوع کے بعد والے قیام کے لیے جو یہ الفاظ آئے ہیں کہ (حتی رجع کل عظم فی موضعه) اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر کوئی ہڈی اپنی اس جگہ پر لوٹ آئی جو اس کی نماز کی حالت کے لیے مقرر ہے۔ مطلب کہ پھر اس حدیث سے تو کوئی بھی دوسری صورت متعین نہ ہوگی باقی اس ہیئت کے تعین کے لیے دوسری احادیث کو دیکھنا پڑے گا اور چونکہ کوئی دوسری دلیل وضع کے لیے مضبوط اور محکم نہیں ہے جیسا کہ تنقیدی حصے میں گذر چکا ہے لہٰذا جو اس حصے کی ابتداء میں ہم نے حدیث امام احمد کی مسند سے نقل کی ہے وہ اس حالت میں تعین کے لیے بالکل واضح دلیل ہے جس سے ارسال معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں ہے کہ اس وقت تک کمر کو سیدھا رکھا جب تک ہڈیاں جوڑوں کی طرف لوٹیں اور ہم پہلے واضح کر چکے ہیں کہ وہاں ہڈیوں کو بعض خاص ہڈیوں سے خاص کرنا صحیح نہیں ہے عظام جمع کثرت کا صیغہ ہے اس پر الف لام داخل ہے جو کہ استغراق کے لیے ہی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا سب ہڈیوں کو شامل ہوگا۔ چونکہ رکوع سے سیدھے ہوتے وقت رفع الیدین کی جاتی ہے تو اس وجہ سے کہنیوں اور ہاتھوں کی ہڈیاں بھی اپنے جوڑوں کی طرف تب واپس لوٹیں گی جب ارسال ہوگا۔ ورنہ یہ جوڑوں کی طرف نہ لوٹیں گی اگر کوئی اعتراض کرے کہ دوسری حدیث جس میں (رجع کل عظم الی موضع) وارد ہے تو یہاں پر کل عظم سے مراد کمر کی سب ہڈیوں کا لوٹنا مراد ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں "کل عظم" کے بجائے کل فقار کے الفاظ آتے ہیں۔ یعنی کمر کی سب ہڈیاں مطلب کہ یہاں کمر کی ہڈیوں کا لوٹنا مراد ہے کہ دوسری سب ہڈیوں کا بھی پھر یہ حدیث آپ کی مستدل نہ ہوگی کہ اس کا جواب یہ ہے کہ اولا اس کا استدلال آپ کی مسلمات کے برخلاف ہے کیونکہ آپ مطلق کو

مقید پر محمول کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ خصوصاً اس وقت جب دونوں پر عمل ممکن ہو جیسا کہ اس صورت میں ہے کیونکہ دونوں احادیث پر عمل ہوسکتا ہے کما لا یخفی علی اولی العلم والا لباب۔

(ثانیا) مقید کو مطلق پر محمول کرنے سے کلیے میں ایک چیز ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کرنا فی الکلیہ وہ دوسری چیز ہے مثلاً قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ فرمایا کہ "فتحریر رقبة" یعنی پھر غلام آزاد کرنا ہے اور دوسری جگہ رقبۃ کو مومنۃ سے مقید بنایا گیا ہے۔ اس صورت میں رقبۃ مطلق کو مقید یعنی (رقبة مومنة) پر حمل کرنے سے ایک دوسرے کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ بلکہ دونوں کے مقتضی پر عمل ہو جائے گا کیونکہ رقبہ کلی ہے اور ہر فرد اس کا مصداق بن سکتا ہے مثلاً کوئی کہے جاء نی انسان اس کے بعد جاء نی زید دونوں میں کوئی مخالفت نہیں اور جاء نی انسان کو جاء نی زید پر حمل کیا جاسکتا ہے لیکن دوسری صورت میں یعنی جہاں مطلق میں کلیہ یا شمول ہو تو وہاں پر ظاہر ہے کہ یہ حکم ہر فرد کو شامل ہے اور اس صورت میں اگر مطلق کو مقید پر حمل کیا جائے تو یہ ہوگا عام کو خاص کرنے کے باب سے اور یہ تخصیص العام کے باب سے نہیں کی جاسکتی۔ اس کے لیے کتاب وسنت سے مستقل دلیل چاہیے مطلب کہ اس حدیث میں کل عظم کے الفاظ ہیں اور یہ شمول کا تقاضہ کرتے ہیں اب اگر کل فقار پر اس کو محمول کیا جائے تو یہ ہوگا چند افراد کو ایک حکم سے خاص کر کے باہر نکالنا یعنی جو افراد ویسے حکم میں داخل تھے وہ تخصیص العام کے باب میں نہ ہوں گے من قبیل الحمل المطلق علی المقید اور عام کی تخصیص کا اختیار ہمیں نہیں ہے البتہ آپ جو دلیل اذا کان قائما فی الصلوۃ پیش کرتے ہیں اس میں حمل المطلق علی المقیدفی الکل ہے (غور کریں) نہ کسی فی الکلیہ اور اس وجہ سے اس کو صرف پہلے قیام پر حمل کیا جاسکتا ہے۔ (دیگر احادیث) سے کیونکہ وہاں تخصیص العام نہیں ہے لیکن اس جگہ پر یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں پر کل کا لفظ ہے جو افرادی ہے اور اس کو چند افراد سے منسلک رکھنا چند افراد کو بغیر دلیل کے ایک حکم سے خارج کرنا ہے جس میں یہ داخل تھے بہر حال یہاں پر دونوں پر الگ الگ مستقلاً عمل کرنا ہے اس وجہ سے یہاں مقید پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے علی سبیل التنزل اگر تسلیم کیا جائے کہ کل عظم سے مراد کل فقار مراد ہے تو یہ مطلب تو اس فعلی حدیث میں درست ہوگا لیکن قولی حدیث (حتی ترجع العظام الی مفاصلها) میں یہ سوال نہیں چل پائے گا۔ کیونکہ اس قولی حدیث کا فعلی حدیث سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے (اچھی طرح سوچیں) کیونکہ یہ تبھی ہوسکتا ہے جب ان تعلیم حاصل کرنے والوں کو اس فعل کا حوالہ دیا جاتا۔ حالانکہ یہ اس کے فعل سے واقف ہی نہ تھا۔ اسی وجہ سے تو تعلیم حاصل کر رہا تھا۔ پھر اس کے فعل کا حوالہ کس طرح سے درست ہوگا اسی طرح پہلے قولی حدیث کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہاں بھی کمر کی ہڈیوں کا اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنا مراد ہے نہ کہ دوسری ہڈیاں اس کے

لیے میں گذارش کروں گا کہ کمر کی ہڈیوں سے خاص کرنے کے لیے تمہارے پاس کون سی دلیل ہے؟ عظام پر الف لام داخل ہے اس کے عہدے تب قرار دیا جاتا جب اس کے آگے کسی خاص ہڈیوں کا ذکر آیا ہو۔ قاعدہ ہے کہ نکرہ کے بعد یا معرفہ کے بعد آئے تو پچھلا پہلے والے کا عین ہوتا ہے۔

الغرض کہ یہاں بھی "العظام" سے قبل عظام الصلب کا ذکر ہوتا تو قولا محالا ہمیں ثانی العظام کو بھی اس پر محمول کرنا پڑتا۔ لیکن یہاں تو سرے سے عظام کا پہلے ذکر ہی نہیں ہے پھر کس طرح سے اس کو عظام الصلب سے خاص کیا جاتا ہے بہر کیف یہاں عظام پر جو الف لام داخل ہے وہ استغراق کے لیے ہے۔ کیونکہ "العظام" جمع کا صیغہ ہے اگر جنس مراد ہوتی تو "العظم" کی ہوتی اگر چہ جنس مراد لینے سے بھی مطلوبہ وہی حاصل ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں بھی اس کی مثالیں موجود ہیں مثلاً سورۃ البقرۃ میں حضرت عزیر علیہ السلام کے احوال میں ہے کہ ﴿وَانْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا.... الآية﴾ یہاں بھی عظام جمع کا صیغہ معرف بالام مذکور ہے اور یہ ظاہر ہے کہ یہاں گدھے کی سب ہڈیاں مراد ہیں نہ کہ خاص ہڈیاں اس طرح سے سورۃ یٰسین میں ارشاد ہے کہ ﴿قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ﴾ یہاں بھی العظام وارد ہے اور مراد انسان کی سب ہڈیاں ہیں نہ کہ خاص اسی طرح سورہ مومنون کی ابتداء میں دوسرے رکوع میں بھی یہ الفاظ ہیں کہ ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ یہاں بھی عظام معرف بالام ہے اور مراد سب ہڈیاں ہیں "وھو ظاھر باھر لا یخفی علی متعلم فضلا عن عالم متبحر" مطلب کہ العظام کے لفظ میں شمول ہے اور اس سے سب ہڈیاں مراد لی جائیں گی۔ البتہ اگر اس لفظ سے پہلے کوئی خاص عظام مذکور ہوتیں تو پھر دوسری بات تھی اور فیما نحن فیہ میں یہ بات مفقود ہے فتفکروا۔ مطلب یہ نکلا کہ یہاں سب ہڈیاں مراد ہیں۔ اب آپ بتائیں کہ کس خارجی دلیل کے ساتھ اس العظام کمر کی ہڈیوں سے خاص کریں؟ فاقم صلبك یعنی اپنی کمر کو سیدھا (کھڑا) کر۔ کے الفاظ سے فریب نہیں کھانا چاہیے۔ کیونکہ سجدہ کی طرف جاتے وقت کمر ہی ٹیڑی ہوتی ہے۔ لہٰذا جب تک قیام ثانی میں رہنا ہے تب تک کمر کو سیدھا کھڑا رکھنا ہے یہی سبب ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی پیشانی مبارک سجدے میں نہ رکھ لیتے تھے "لم یحن احد منا ظھرہ (او کما قالوا) یعنی ہم میں سے کوئی بھی (تب تک اپنی کمر کو نہ جھکاتا تھا مطلب کہ کمر کو جھکانا معنی سجدہ کی طرف جانا اسی وجہ سے قیام والی حالت میں کمر کو سیدھا رکھنے کا امر کیا گیا۔ تاکہ مکمل آرام اور کامل اطمینان (قیام ثانی) میں حاصل ہو جائے مقصد کہ فاقم صلبک کا تعلق ترجع العظام سے نہیں ہے بلکہ یہ مستقل حکم ہے یعنی کمر کو مکمل آرام لینے تک سیدھا رکھنا ہے تاکہ سب ہڈیاں جوڑوں تک آ جائیں اور ان ہڈیوں میں کمر کی ہڈیاں بھی شامل ہیں۔ باقی صرف ان کو شامل سمجھنا اور

دوسریوں کو خارج کرنا محض بغیر دلیل کے کاروائی اور سینہ زوری ہے۔ باقی اگر کہا جائے گا کہ العظام کو کل فقار سے مقید کرتے ہیں تو اس کے لیے اولا یہ عرض ہے کہ پہلے تحریر کر چکے ہیں کہ عظام جمع کا صیغہ ہے اس پر الف لام استغراقی ہے اس وجہ سے عظم کے سب افراد اس میں داخل ہیں اس صورت میں کل فقار پر محمول کرنا معنی العظام کے عموم کو خاص کرنا اور یہ کام ہمارے حلقہ اختیار سے باہر ہے یعنی یہ حمل المطلق علی المقید کے باب میں سے نہیں ہے۔ ثانیا مقام تعلیم کا ہے یعنی آپ ﷺ ایک ایسے شخص کو نماز کے متعلق تعلیم دے رہے ہیں جو کہ نماز کی ضروری باتوں سے آگاہ نہیں ہے اور مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے لیے یہ شرط بھی ہے کہ مقید کو حمل کرنا تاخیر البیان عن وقت الحاجة کو مستلزم نہ ہو۔ ورنہ اگر ضرورت کے وقت بیان کی تاخیر لازم آئے تو اس صورت میں اطلاق کو اپنے اطلاق پر رکھا جائے گا۔ (انظر البدائع للحافظ ابن القیم) تو وہاں بھی حضرت رسول اکرم ﷺ نے اس کو ارشاد فرمایا کہ تم کمر سیدھا کھڑا رکھو حتی کہ ہڈیاں واپس لوٹ آئیں اپنے جوڑوں تک ظاہر ہے کہ یہ شخص وہاں پر العظام سے مراد سب ہڈیاں ہی سمجھے گا کیونکہ وہ اہل لسان ہے اور قواعد کی معنی کا تقاضہ یہی ہے کہ یہاں سب ہڈیاں مراد ہوں۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان ہو چکا ہے اور تعلیم کا تقاضہ یہ ہے کہ آپ ﷺ بیان کی تاخیر نہ کرتے لہٰذا اگر وہاں خاص ہڈیاں کمر کی مراد ہوتیں تو آپ ﷺ یہ شمول والے الفاظ ہرگز ذکر نہ کرتے بلکہ ایسے الفاظ ارشاد فرماتے جن سے خاص کمر کی ہڈیاں ہی مراد لی جاتیں لیکن آپ ﷺ نے خاص نہیں کیا اس صورت میں اگر یہاں العظام کے لفظ کو فقار پر محمول کریں تو "تاخیر البیان عن وقت الحاجة" لازم آئے گا۔ وہ ظاہر اس وجہ سے اس پر اس کو محمول نہیں کیا جاسکتا اس کی مثال محققین یہ پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے عرفات میں فرمایا کہ جس کو جوتا نہ ملے وہ چاہے تو موزے پہن لے اور (اوپر سے) کاٹنے کا ذکر نہ کیا اور مدینہ منورہ میں بھی جس شخص نے منبر پر آپ ﷺ سے محرم کے بارے میں پوچھا کہ وہ کیا پہنے؟ اس کو فرمایا جس کو جوتا نہ ملے تو وہ موزے پہنے اور ٹخنوں سے نیچے اس کو کاٹ دے تو یہ مقید ہے لیکن اس پر مطلق کو حمل نہیں کیا کیونکہ عرفات میں کئی مکہ مکرمہ اور دیگر اور گاؤں و دیہات سے آئے ہوئے حاضرین تھے پھر اگر یہ شرط ہوتی تو آپ ﷺ عرفات میں حاضرین کے سامنے ضرور بیان فرماتے اور جو کچھ مدینہ میں فرمایا اس پر ہرگز اکتفا نہ کرتے اسی طرح آپ ﷺ اس شخص کو بھی تعلیم دے رہے تھے اور غالبا اس کو نماز پڑھنے کا طریقہ معلوم نہ تھا اس وجہ سے عرض کی کہ "فعلمنی یا رسول الله ما احسن غیر هذا او کما قال" یعنی یا رسول اللہ مجھے نماز سکھلائیں کیونکہ مجھے اس کے علاوہ نہیں آتی۔ بہر حال اگر یہاں پر عظام سے مراد صرف کمر کی ہڈیاں تھیں تو آپ ﷺ اس کی وضاحت فرماتے اور اس طرح فرماتے کہ "حتی ترجع عظام صلبك او

فقارك الی مفاصلها" کیونکہ الفاظ قواعد کے موجب عموم وشمول کا تقاضہ کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر حاجت کے وقت بھی آپ ﷺ نے یہ بیان نہ کیا تو اس صورت میں اس کو محمول نہیں کیا جائے گا مطلب کہ اس جگہ پر مطلق کو مقید پر حمل کرنے سے بھی زبردست مانع موجود ہیں لہٰذا اس کو اس (فقار والی حدیث) پر محمول نہیں کیا جائے گا علاوہ ازیں اسی کل فقار والی حدیث میں فقط فقار کو صرف کمر کی ہڈیوں کے لیے خاص کرنا بھی منظور فیہ ہے کئی علماء نے اس کو سب ہڈیوں کے معنی میں لیا ہے مشہور لغت کا امام اصمعی فرماتا ہے کہ

هی خمس وعشرون سبع فی العنق وخمس فی الصلب وبقیتها فی طرف الاضلاع كذا فی الفتح (نیل الاوطار) فقار پچیس ہڈیاں ہیں سات گردن میں اور پانچ کمر میں اور باقی پسلیوں میں۔

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کمر کی ہڈیوں کے علاوہ دوسری بھی ہڈیاں فقار میں شامل ہیں اور اصمعی بھی لغت کا ایک امام ہے لہٰذا اس حدیث سے فقار کے لفظ کے ساتھ وترجع العظام الی مفاصلها کو خاص کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ فقار بھی خود عام ہے بلکہ اس سے خود یہ ثابت ہوا کہ حضرت رسول اکرم ﷺ بھی رکوع کے بعد ہاتھوں کا ارسال کرتے تھے اور اس طرح یہ بخاری شریف کی صحیح حدیث ہمارے لیے ایک چوتھی دلیل بن گئی اور قولی حدیث کے ساتھ ایک صحیح حدیث فعلی بھی ہوگئی۔ فالحمد لله علی ذالك کل فقار کو سب ہڈیوں (کمر کی یا دوسری) کے معنی میں کن کن علماء نے سمجھا ہے اس کے لیے مطالعہ کریں رسالہ "ما بعد الرکوع" مصنف سید اقتدار احمد صاحب سہوانی تعجب ہے کہ وضع کے قائل حضرات اذا کان قائما الخ کو بالکلیہ عموم پر رکھنے کے لیے بضد ہیں حالانکہ یہاں پہلے قیام پر حمل کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ جس راوی سے اذا کان قائما کے الفاظ روایت کئے گئے ہیں اس سے بعینہٖ یہ حکم پہلے قیام کے لیے صراحت سے وارد ہے اور وہاں حمل المطلق علی المقید فی الکل ہے جو آسانی سے ہوسکتا ہے لیکن اس حدیث یعنی (حتی ترجع العظام الی مفاصلها یارجع کل عظم فی موضعه) میں ہے دونوں دلیل عموم وشمول کو خاص کر رہی ہیں اور مطلق کو مقید پر محمول کر رہی ہیں اگر چہ یہ عمل درست نہ بھی ہو اور قواعد کے مطابق نہ ہو اور قوانین لسانیہ کے بالکلیہ بر خلاف ہو اس قدر تو مسند روایات میں تناقض اور تخالف ہے پھر لطف یہ کہ خود مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے لیے تیار بھی نہیں ہیں۔ حالانکہ ان کی دلیل میں (سند پر کلام سے قطع نظر کرتے ہوئے) مطلق کو مقید پر بغیر کسی تکلف کے حمل کیا جاسکتا ہے اور ہماری دلیل کو مقید پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرز عمل کا کیا نام ہے میں اپنی طرف سے کوئی رائے زنی نہیں کرتا۔

ناظرین کرام خود انصاف کریں اور اس کا نام مبارک تجویز کریں؟ کبھی پھر یہ عذر لنگ پیش کیا جاتا ہے

کہ اب تک کسی نے بھی کتاب وسنت کی نصوص میں دلیل پیش نہیں کی۔ جو بھی ارسال پر عامل ہے وہ اس طرح سے کہتا ہے کہ ہمیں وضع کی کوئی دلیل نہیں ملی اس لیے ارسال پر عمل کرتے ہیں۔ اس عذر کے لیے یہ گذارش ہے کہ اولاً تو کسی مسئلہ یا حکم کے لیے کتاب وسنت کی نصوص سے دلیل لینا استنباط کرنے کے لیے یہ شرط ہرگز نہیں ہے کہ ضرور وہ دلیل کسی نے اس سے پہلے لی ہو۔

کتاب وسنت کی نصوص دنیا کے آخری دن تک استنباط واستدلال کے لیے موجود ہیں اور ہر اصل علم کو حق حاصل ہے اور رہے گا کہ وہ اپنی خدا داد لیاقت سے کام لے اور اس سے احکام مستنبط کرے۔ خواہ وہ استدلال یا استنباط بعینہٖ پہلے کسی نے کیے ہوں یا نہیں۔ شرط صرف یہ ہے کہ وہ استدلال واستنباط عربیت کے قواعد اور لسانی قوانین سے باہر نہ ہوں اور اصل حقائق کے مخالف نہ ہو۔ بحمد اللہ ہمارا استدلال عربیت کے قواعد کے ماتحت ہے۔ ان میں لسانی قوانین کی ہم نے (اپنے فہم قاصر کے مطابق) کوئی بھی مخالفت نہیں کی۔ میں عام اہل علم کو عموماً اور محققین علماء حدیث سے خصوصاً اپیل کرتا ہوں کہ میرے استنباط اور استدلال کو غور سے دیکھیں اور تعصب وفرقہ بندی کو بالائے طاق رکھ کر انصاف اور عدالت کے دامن کو تھام کر ملاحظہ کریں کہ میری دلیل عربیت کے قواعد کے تحت ہے یا نہیں اور یہ قوانین کے موافق ہے یا نہیں اگر کوئی اہل علم لسانی قواعد کے مطابق میری غلطی پکڑے اور مجھے اس پر متنبہ کرے گا تو میں اس کا نہایت مشکور ہوں گا اور واقعی غلطی ہونے کی صورت میں ان شاء اللہ العزیز اصلاح کرنے کے لیے بھی آمادہ رہوں گا لیکن اگر منصف مزاج علماء کو میری دلیل عربیت کے قوانین کے موافق نظر آئے تو پھر خود سوچیں کہ آخر اس میں کون سی ضرورت ہے کہ پہلے بھی کسی نے ان احادیث سے دلیل لی ہو؟ بلکہ اس صورت میں تو ہمارے لیے نہایت ایک خوشی کی بات ہے کہ آن جناب حضرت رسول اکرم ﷺ کی ایک پیشین گوئی اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس گنہگار کے ذریعے پوری کی۔ حضور اکرم ﷺ نے صحابہ کو وعظ ونصیحت کی اور فرمایا کہ (ولیبلغ الشاھد الغائب فرب مبلغ اوعی من سامع) جو یہاں موجود ہے اس کو چاہیے کہ جو یہاں حاضر نہیں ہے اس کو میری یہ نصیحت پہنچا دے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کئی غیر حاضر لوگ جو میں نے فرمایا ہے اس کو زیادہ سمجھنے والے ہوں ''اوعی'' کا معنی حافظ ابن حجر نے ''افہم'' زیادہ سمجھنے والا کیا ہے ''مبلغ'' سے مراد بھی یہی ہے جو غیر حاضر ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر ابن مندہ سے روایت نقل کرتے ہیں۔

''فانه عسى ان يكون بعض من لم يشهد اوعى كما اقول من بعض شهد'' کیونکہ امید ہے کہ بعض وہ لوگ جو یہاں حاضر نہیں ہیں وہ زیادہ سمجھنے والے ہوں اس کو جو میں کہتا ہوں اس سے جو یہاں حاضر ہے بہرحال یہ متاخرین علماء کے لیے بڑی خوشخبری کی بات ہے خلاصہ کلام کہ جب دلیل لسانی

قواعد سے باہر نہیں ہے تو پھر پہلوں نے اس سے دلیل نہیں لی ہے یا اس کی طرف خیال نہیں گیا تو یہ بڑی بات نہیں ہے اور ہم گنہگاروں کی اللہ تعالیٰ نے اس طرف رہنمائی کی یہ اس کا محض فضل و کرم ہے۔

ثانیاً اگر تمہاری مراد دلیل لینے سے یہ ہے کہ کسی متقدم نے دلیل نہیں لی تو یہ بات صحیح ہے لیکن اعتراض مشترک ہے کیونکہ متقدمین میں سے میری نظر سے بھی قول نہیں گذرا کہ اس نے حدیث "اذا کان قائما فی الصلٰوۃ" کو نقل کیا ہو اور پھر رکوع کے بعد والے قیام کے لیے اس سے وضع کی دلیل لی ہو۔ حتیٰ کہ امام نسائی جو اس حدیث کو لائے ہیں انہوں نے بھی اس مسئلے کے لیے اس کو بطور دلیل پیش نہیں کیا باقی یہ کہنا کہ محدثین نے اس کو عام رکھا ہے یہ محض خوش فہمی ہے باقی اس میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔ جیسا کہ تنقیدی حصے میں اس پر کافی کلام کی گئی ہے۔

مطلب کہ وضع کے لیے دلیل اس روایت سے لینے کا سہرا متاخرین ہمارے زمانے کے علماء پر ہے پھر اگر متقدمین میں سے کسی کا دیل لینا یا بطور دلیل ذکر کرنا ضروری ہے تو اس دلیل سے بھی دستبرداری کا اعلان کیا جائے مگر یہ حضرات اپنے اس صنیع میں خود اوپر والی حدیث (لیبلغ الشاھد الغائب) کو ذکر کر رہے ہیں۔ باقی اگر یہ مراد ہے کہ نہ متقدمین نے نہ متاخرین میں سے کسی نے بھی بطور دلیل ان احادیث کو ذکر نہیں کیا تو یہ صحیح نہیں ہے میں آپ کے سامنے صحیفہ اہلحدیث کی ربیع الثانی سنہ ۱۳۸۴ھ بمطابق اگست ۱۹ سنہ ۱۹۶۴ء کے نمبر سے ایک اقتباس نقل کرتا ہوں جو بزم عملی میں میر بزم محترم کرم الجلیلی نے تحریر کیا ہے اقتباس سوال و جواب کی صورت میں ہے (س) رکوع سے سر اٹھانے کے بعد رفع الیدین کر کے ہاتھ چھوڑ دینے چاہئیں یا باندھ لینے چاہئیں۔ برائے کرم مدلل و مفصل جواب دیں۔

(ج) تفصیل کی تو اس جگہ گنجائش نہیں ہے مختصرا عرض ہے کہ رکوع کے بعد قومہ میں ہاتھ چھوڑ دینے چاہئیں کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد بالکل سیدھے کھڑے ہو جاتے۔ "حتی رجع کل عظم الی موضعه" یہاں تک کہ ہر ہڈی اپنے مقام پر لوٹ جاتی (ابن ماجہ) نیل الاوطار میں بحوالہ مسند احمد حضور اکرم ﷺ کا یوں ارشاد ہے "فاقم صلبك حتی ترجع العظام الی مفاصلها" رکوع سے اٹھنے کے بعد اپنی پیٹھ کو سیدھا کر یہاں تک کہ ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ جائیں اور یہ ظاہر ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانے یا ہاتھوں کو باندھنے سے ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف نہیں لوٹ سکتیں۔ تفصیل کے لیے فتوی ستاریہ مصنف حضرت الامام صاحب مدظلہ ملاحظہ فرمائیں۔ اھ۔

دوسرے بھی کئی علماء اہل حدیث ان احادیث سے دلیل لیتے ہیں دیکھیں رسالہ ما بعد الرکوع مصنف سید اقتدار احمد صاحب سہوانی۔

**ناظرین کرام:**......غور فرمائیں کہ یہاں اہل حدیث علماء ارسال کے لیے یہ دونوں دلیلیں سنت سے پیش کر رہے ہیں۔ جو کہ میں پیش کر رہا ہوں۔ یاد رہے کہ ان احادیث سے میں دلیل کافی عرصہ قبل لے چکا تھا اور ان کا مطلوبہ مسئلہ کے لیے دلیل ہونے کے بارے میں مستحکم خیال ہو چکا تھا بعد میں یہ اقتباس نظر آیا جس کی وجہ سے بے انتہا خوشی حاصل ہوئی کہ جس دلیل کی طرف اس بندہ اثیم کی اللہ تعالیٰ نے رہنمائی فرمائی ہے اس کو دوسرے علماء اہل حدیث بھی دلیل سمجھتے ہیں۔ فنعم الوفاق وجند الاتفاق والحمد لله على ذالك.

## ارسال الیدین پر تیسری دلیل:

دلیل نمبر ۳۔ امام بیہقی سنن کبری میں حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث لاتے ہیں۔

اخبرنا ابو الحسن محمد بن الحسين بن الفضل القطان ببغداد انبانا اسماعيل بن محمد الصفار ثنا عبدالله بن محمد بن شاكر ثنا ابو اسامة ثنا عبدالحميد بن جعفر ثنا محمد بن عمر بن عطاء قال سمعت ابا احمد يقول كان رسول الله ﷺ وفيه ثم رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ثم رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه ثم اعتدل حتى جاء كل عضو الى موضعه معتد لا

خبر دی ہمیں ابو الحسن محمد بن الحسین بن الفضل القطان نے بغداد میں (اس نے کہا کہ) خبر دی اسماعیل بن محمد الصفار نے، اس نے کہا کہ حدیث بیان کی ہمیں ابو اسامہ نے، اس نے کہا کہ حدیث بیان کی ہمیں عبدالحمید بن جعفر نے، اس نے کہا کہ حدیث بیان کی ہمیں محمد بن عمرو بن عطاء نے، کہا کہ مجھے بتایا حضرت (حمید سے کہ تھے) حضرت رسول اکرم ﷺ، (پھر آگے حدیث بیان کی) اور اس میں ہے کہ پھر آپ ﷺ نے رکوع سے سر مبارک اٹھایا پھر کہا "سمع الله لمن حمده" پھر ہاتھ اوپر اٹھائے اور ان کو اپنے کندھوں کے برابر کیا پھر سیدھے ہو کر کھڑے ہوئے حتی کہ ہر عضو اپنی جگہ آیا اور سیدھا ہوا۔

اس حدیث کے سب رجال ثقہ ہیں (۱) اول ابو الحسن محمد بن الحسین القطان ہے جو ثقہ ہے دیکھیے تاریخ بغداد اور شذرات الذهب لا بن العماد پھر (۲) اسماعیل بن محمد الصفار ہے یہ بھی ثقہ ادیب ہے دیکھیے تاریخ بغداد للخطیب تاریخ بغداد میں خطیب نے امام دار قطنی سے ان کی توثیق نقل کی ہے اس کے بعد عبداللہ بن محمد بن شاعر ابو البختری القصری ہے۔ اس کی امام دار قطنی وغیرہ نے توثیق کی ہے ملاحظہ کریں شذرات الذهب لا بن العماد باقی وہ رجال ہمیں جو صحاح ستہ کی حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ والی احادیث میں ہیں بہر حال مسند حدیث بالکل بے غبار ہے اس حدیث میں ہے کہ رکوع کے بعد آپ کریم ﷺ سیدھے ہو کر کھڑے ہوئے اور ہر عضو اپنی جگہ پر آ گیا یہاں کل عضو سے مراد عضو لیے جائیں یا عظم یعنی مراد جزء ہو۔

اگر چہ اطلاق کلی کا ہے۔ دونوں صورتوں میں مطلوب حاصل ہے یہ اس طرح کہ الی موضعہ میں ضمیر موضعہ کی لوٹتی ہے عضو کی طرف یعنی ہر عضو اپنی جسمانی جگہ کی طرف لوٹ آیا اس طرح کمر کا عضو اور ایک بازوٗ دونوں بازوٗ اپنی جسمانی جگہ کی طرف لوٹیں گے اور بازوؤں کا اپنی جگہ کی طرف لوٹنا تب ہی ہو سکتا ہے جب ارسال کیا جائے۔ اگر کہا جائے کہ الی موضعہ سے مراد ہے جب ارسال کیا جائے۔ اگر کہا جائے کہ الی موضعہ سے مراد ہے اس جگہ کی طرف جو ان کی نماز میں تھی۔ یعنی بازوؤں کی جگہ سینہ تھی۔ لہٰذا وہاں آئیں گی مطلب کے (ہاتھ) باندھے جائیں گے تو اس کے لیے عرض ہے کہ

**اولاً:**...... تو اس صورت میں الی موضعہ کے بعد خواہ مخواہ بغیر دلیل کے فی الصلوۃ کے الفاظ مقدر ماننے پڑتے ہیں حالانکہ ان الفاظ کو مقدر ماننے کے علاوہ بھی معنی بالکل واضح ہے تو پھر بغیر ضرورت مقدر ماننے کی کونسی ہے؟ اور اگر کہا جائے کہ کل عضو کا تقاضہ یہی ہے تو اس کے لیے یہ عرض ہے کہ الی موضعہ فی الصلٰوۃ مراد لینے کی صورت میں بھی کل عضو سے مراد کمر اور دونوں بازوٗ لیے جا سکتے ہیں اور کچھ بھی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اسی طرح ہمارے مطلب میں بھی عضو ہی مراد ہیں اور بڑی بات تو بضرورت تقدیر کے مخمصہ سے فراغت ہے اور کسی کلام کا مطلب اگر بغیر تقدیر کے نکالنا درست ہو جائے تو وہاں پر کوئی ایسی دلیل ہو جو اس تقدیر کو لازم بناتی ہے تو پھر تقدیر نکالی جائے گی ورنہ نہیں۔

**ثانیاً:** ...... یہ حدیث جو ترمذی شریف وغیرہ کے طرق میں کل عظم کے الفاظ ہیں اور پہلے کافی تحقیق کی گئی ہے کہ یہاں جسمانی موضع ہی مراد ہو سکتا ہے نہ کہ موضع فی الصلٰوۃ اور حدیث بالکل وہی ہے پھر اگر اس حدیث میں "موضعہ فی الصلٰوۃ" مراد لی جائے تو ان حدیثوں کا بالکل یہ ایک دوسرے کے ساتھ تناقض پیدا ہو جائے گا جس سے جس قدر ہو سکے احادیث کو بچانا ہے اگر احادیث الگ الگ ہوتیں تو پھر دوسری بات تھی لیکن یہ حدیث ایک ہی ہے لہٰذا اس تناقض کے رفع کی یہی صورت ہے کہ دونوں کا مفاد ایک قرار دیا جائے۔ یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ موضعہ سے مراد جسمانی موضع لیا جائے۔ یہی سبب ہے کہ اگر اس حدیث میں عضو سے مراد عظم لی جائے تو بھی درست ہے۔

عربی زبان میں جزء پر کل کا اطلاق آتا رہتا ہے قرآن کریم میں سورۃ بقرۃ میں کہ ﴿یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِیْٓ اٰذَانِھِمْ﴾ یا سورہ نوح میں ہے کہ ﴿جَعَلُوْٓا اَصَابِعَھُمْ فِیْٓ اٰذَانِھِمْ﴾ ظاہر ہے کہ یہاں ساری انگلیاں کانوں میں ڈالنا مراد نہیں ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے مطلب کہ یہاں مراد اصابع انامل ہے اور انامل اصابع کے اجزاء ہیں نہ کہ خود اصابع باقی سوال ہوگا کہ یہ ہے مجاز اور مجاز کے لیے یہاں قرینہ چاہیے۔ لہٰذا یہ قرینہ اس حدیث کے دوسرے طریق میں جن میں کل عظم وارد ہے اس طرح دونوں احادیث ہم معنی

ہو جائیں گی اگر چہ حقیقی معنی مراد لینے میں بھی ہمارا مطلب مراد لینے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی اور حدیث کے سب طرق اپنی اپنی جگہ پر ٹھیک ہو جاتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ الی موضعہ فی الصلوٰۃ کے لیے دلیل یہ حدیث ہے جو حافظ بزار اپنی مسند میں لائے ہیں جس میں ''ورجع کل عضو الی موضعہ'' تو اس کے لیے یہ عرض کروں گا کہ یہ حدیث سنداً بالکل ضعیف ہے اور متناً ساقط عن حد الا حتجاج ہے جیسا کہ تنقیدی حصے میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے لہٰذا ضعیف حدیث سے صحیح حدیث کا معنی نہیں کیا جائے گا۔

**محترم قارئین کرام** :...... اب آپ انصاف کریں کہ ایک طرف یا تو کچھ احادیث انقطاع یا جہالت راوی وغیرھما کی وجہ سے ضعیف اور نا قابل احتجاج ہیں اور کچھ احادیث صحیح ہیں تو ان سے مطلوب پر دلیل نہیں لی جاسکتی جس طرح اس کا بالتفصیل بیان تنقیدی حصے میں گذر چکا ہے تو دوسری طرف تین احادیث ذکر کی گئی ہیں جو کہ سنداً بالکل صحیح ہیں۔ رہا ان سے استدلال وہ اہل علم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ درست اور قواعد علمیہ کے ماتحت ہے یا نہیں لیکن اس قدر فرق واضح ہے کہ وضع کے لیے جو دلائل دیئے جاتے ہیں ان میں رکوع کے بعد کا قطعاً ذکر نہیں ہے یا تو صرف عمومات سے استنباط ہے۔ مثلاً ''اذا کان قائما فی الصلوٰۃ الخ'' حالانکہ یہ حدیث انقطاع کے سبب ضعیف ہونے کے باوجود مقید پر بآسانی محمول بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اذا کان قائما سے قیام (مقدم) معلوم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ فعل اور مشتق کا حدث یا مصدر پر دلالت کرتا ہے اور قیام ایک کلی ہے جس کو بغیر کسی خرابی کے مقید (یعنی پہلے قیام) پر حمل کیا جاسکتا ہے یا پھر ایسی احادیث سے استدلال ہے۔ مثلاً وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ وغیرہ) جن سے مطلوبہ پر دلیل لینا تام نہیں ہے لیکن ان کے مقابلے میں ہماری احادیث میں حکم سیدھا رکوع کے بعد والے قیام کے لیے ہے اگر واضعین حضرات کو عمومات سے دلیل لینے کا حق بطریق اولی ہونا چاہیے کیونکہ ہمارے دلائل میں مقید پر حمل بھی نہیں ہو سکتا کما مر مفصلا اور ان میں یا تو کل عظم کے الفاظ ہیں سب ہڈیوں کو شامل ہیں یا العظام کا لفظ ہے اور یہ بھی اپنے اندر شمول اور کلیت کو متضمن ہے اور یہ استنباط قواعد علمیہ کے مخالف بھی نہیں ہے۔

اب تعصب اور تنگ نظری کو بالائے طاق رکھ کر انصاف سے فیصلہ کریں کہ ای الفریقین احق بالامن میں پھر بھی اہل علم سے پر زور اپیل کرتا ہوں کہ آپ انصاف سے میرے دلائل پر نظر ڈالیں اور اگر تنقید کرنا چاہیں تو علمی قواعد کے ماتحت کتاب وسنت کی روشنی میں محدثانہ اصول ورنگ میں کریں ورنہ دوسری صورت میں اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی اور اتنا مزید عرض کروں گا کہ جو کچھ لکھنا ہو وہ مجھ سے براہ راستہ خط وکتابت کے ذریعے یا بالمشافہ گفتگو کرے تو فیصلہ کر سکتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ حق پرستی مدنظر ہو نہ

کہ محض اپنی بات کو زبردستی ثابت کرنے کی کوشش۔ باقی اس کے علاوہ تحریر بازی کوئی مفید نتیجہ نہیں نکالے گی۔ میں شروع کتاب میں یہ وضاحت کر چکا ہوں کہ مجھے قلم محض اس لیے اٹھانا پڑا کہ اکثر دوستوں کی غلط فہمی دور کرنے کے لیے اس قدر مغز ماری کی گئی ہے ورنہ یہ تحریر قلم بند نہ کی جاتی اس کے بعد ایک دلیل چوتھی اجتہادی رنگ میں بھی پیش کی جاتی ہے۔ منصف مزاج قارئین ملاحظہ فرمائیں بخاری شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت آئی ہے اس میں ہے کہ ”واذا رفع راسه من الركوع“ قام حتى نقول قد نسى اور جب اپنے سر مبارک کو رکوع سے اوپر اٹھاتے تھے تو اس قدر کھڑے رہتے تھے کہ ہم کہتے تھے کہ شاید نیچے سجدے کی طرف جانا بھول گئے؟ اور فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے اسماعیل سے ایک دوسری طریق سے یہ الفاظ نقل کیے ہیں ”قلنا قد نسى من طول القيام“ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لمبے قیام (کھڑے رہنے) کے سبب ہم کہتے تھے کہ بے شک آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے (نیچے ہونا)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کے بعد سیدھا ہونے کے بعد اس قدر کھڑے رہتے تھے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خیال گذرتا کہ شاید آپ بھول گئے ہیں اس حدیث کے شروع میں كمان يصلى کے الفاظ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی یا اکثری دستور اور معمول تھا۔ باقی اگر رکوع کے بعد ہاتھ باندھتے ہیں تو اس صورت میں جو شخص باہر سے آتا ہے وہ کیا سمجھے گا کہ امام کس حالت میں ہے؟ فرض کریں کہ امام تو پہلے قیام میں ہے اور قرأت کر رہا ہے لیکن باہر سے آنے والا شخص یہ سمجھے کہ امام رکوع سے سیدھا ہوا ہے۔ خصوصاً اس صورت میں جو امام تازہ ایک رکعت پڑھ کر کھڑا ہوا ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں رکوع سے سیدھے ہونے والی حالت سے کافی مشابہت ہے پھر اس صورت میں یہ باہر سے آنے والا شخص فاتحہ نہیں پڑھے گا کیونکہ یہ حالت یا یہ رکن قرأت کرنے کا نہیں ہے اس وجہ سے ہاتھ باندھ کر۔ سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد کہے، خاموش ہو کر کھڑا رہے تب پتہ چلے جب امام اللہ اکبر کہہ رکوع میں جائے پھر اس کو پتہ چلا کہ یہ اول قیام تھا۔ لیکن اس کی رکعت فوت ہوگئی کیونکہ فاتحہ نہیں پڑھی لیکن دوسری صورت میں اگر امام رکوع سے سیدھا کھڑا ہوا ہے لیکن مسبوق نے اس طرح سے سمجھا کہ یہ پہلے قیام والی حالت ہے اس وجہ سے سورۃ فاتحہ پڑھنا شروع کر دی تو یہ آپ کے حکم اور قولی حدیث کی مخالف ہوگی کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”واذا قال سمع الله لمن حمده فقولو ربنا لك الحمد یعنی جب امام کہے سمع الله لمن حمده تو پیچھے سے مقتدی کہیں کہ ربنا لك الحمد۔ بہر حال اس حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم یہ ہے ربنا و لك الحمد کہو اور یہ اس حکم کے انحراف کی وجہ سے سورۃ الحمد پڑھنے لگ گیا مطلب کہ اس صورت میں یا رکعت فوت ہوگی یا سنت اور حکم کی

مخالفت لازم آئے گی لیکن شرط یہ ہے کہ آپ ﷺ کے طریقہ کے مطابق نماز پڑھی جائے باقی اگر آج کل کے اماموں کی طرح نماز پڑھے گا تو پھر بات دوسری ہے لیکن یہاں سوال حضرت رسول اکرم ﷺ کے طریقہ پر نماز پڑھنے کا ہے۔ مطلب کہ دوسرے قیام میں زیادہ کھڑا ہونا خود بتاتا ہے کہ اس دوسرے قیام میں ہاتھ چھوڑے جاتے تھے۔ نہ کہ باندھے جاتے تھے۔ ورنہ اگر ہاتھوں کو باندھنا ہوتا تو مذکورہ مشکلات کا حل بھی آپ ﷺ سے ضرور منقول ہوتا کیونکہ آپ ﷺ کی نماز میں کئی ایسے واقعات پیش آتے تو لامحالہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کا حل حضور ﷺ سے دریافت کرتے اور آپ ﷺ ضرور بتاتے لیکن نہ ایسا سوال ہے اور نہ اس کا کوئی حل۔ اس وجہ سے قرینہ قیاس وعقل یہی بات ہے کہ اس ثانی قیام میں آپ ﷺ سے چھوڑنا ہی ثابت ہے۔ ہمارا یہ استنباط کوئی دور (الگ) سے نہیں ہے بلکہ سلف سے لے کر خلف شارع بارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعض خاص افعال یا اقوال سے کئی مختلف مسائل واحکام مستنبط کرتے آئے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے قریب الموت (بے ہوشی کے بعد) فرمایا کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کو نماز کا امام بنایا جائے آپ ﷺ کے اس امر سے بعض صحابہ نے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بنانے کا حکم استنباط کیا ہے اور کہا کہ جس شخص کو آپ ﷺ ہمارے دین (نماز) کا پیشوا مقرر کیا ہم دنیا کی پیشوائی کے لیے بھی اس کے انتخاب پر راضی ہیں غور کریں کہ آپ ﷺ نے امر کیا فرمایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس سے کیا استدلال لیا۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کیا کہ جو جماعتوں (باجماعت نماز) سے تخلف کرتے ہیں (یہاں جماعت قائم کرواکر) پھر پلٹ جاؤں اور ان کے گھر جلا کر راکھ کردوں۔ اس حدیث کے تحت حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں۔

وفیہ جواز ، اخذ اھل الجرائم علی غرۃ یعنی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مجرموں کو غفلت کی حالت میں جاکر پکڑنا جائز ہے کیونکہ عشاء کی نماز کے وقت وہ جماعت سے غفلت کرنے والے تو یہی سمجھ بیٹھے ہوتے ہیں کہ آپ اس وقت نماز میں مشغول ہوں گے لیکن آپ ﷺ کا ان کی اس غفلت کے وقت ان کے پاس جاکر انہیں پکڑنا اور ان کے گھروں کو جلانے کا ارادہ کرنا۔ یہاں پر آپ ﷺ کا جو ارادہ تھا وہ ظاہر ہے لیکن اس سے حافظ صاحب ایک دوسرا مسئلہ استنباط کررہے ہیں اسی طرح بعض علماء کرام فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ بسم اللہ کو اکثر جہری نہ پڑھنے سے دلیل لی جاسکتی ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کی آیت نہیں ہے۔ اسی طرح سے آپ ﷺ کا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو نماز کی حالت میں بائیں طرف سے گھما کر دائیں طرف کھڑا کرنا اس سے حافظ صاحب کے کہنے کے مطابق نماز میں کسی بھی چیز کی اصلاح کرنے کا جواز نکلتا ہے۔ مثلاً کوئی صف میں دور کھڑا ہے اس کو کھینچ کر قریب کھڑا کرنا اسی طرح مسنی

فـی الـصـلـوۃ والی حدیث سے حافظ صاحب دلیل لیتے ہیں کہ قیام نماز میں بذاتہ مقصود ہے اس وجہ سے مقصود ہے کہ اس میں قرأت ہے مطلب کہ ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں کہ علماء کرام ایک قول یا فعل سے ایک دوسرا مسئلہ استنباط کرتے رہے ہیں۔ ان مثالوں میں بسم اللہ والی مثال زیادہ اصرح ہے کیونکہ آپ کا قول صرف عدم جہر ہے لیکن اس سے استدلال اس کی صورت فاتحہ کی آیت نہ ہونے کا لیا جارہا ہے یہ استدلال صحیح ہے یا نہیں اس کی یہاں کوئی بحث نہیں ہے مقصود صرف یہ ہے کہ ایک فعل سے ایک دوسرا حکم استنباط کرنا علماء محدثین ؒ کا دستور اور معمول رہا ہے۔ لہٰذا اگر ہم نے یہاں آپ ﷺ کے ایک فعل سے کسی دوسرے مسئلہ میں دلیل لی ہے تو اس میں کون سا عیب یا دوری والی بات ہے وضع کے قائلین کی طرف سے اس کا حل یہ پیش کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی باہر سے آئے اور اس کو شک ہو جائے کہ امام اول قیام کی حالت میں ہے یا رکوع کے بعد والے قیام والی حالت میں تو اس کو چاہیے کہ وہ سورت الحمد پڑھ لے پھر اگر پہلا قیام ہوگا تو اس کو الحمد پڑھنے کی وجہ سے رکعت مل جائے گی اگر ثانی قیام ہوگا تو بھی ربنا لك الحمد والی جگہ پر ہو جائے گی چونکہ حدیث میں صرف رکوع اور سجدہ کی حالت میں قرآن پڑھنا منع ہے۔ لہٰذا دوسری حالتوں میں قرآن پاک پڑھا جاسکتا ہے۔ کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان دوسری حالتوں میں قرآن سے منع نہیں کیا۔ لہٰذا قیام ثانی کی حالت میں الحمد پڑھنے میں کوئی خرابی نہیں۔ علاوہ ازیں نماز کسوف میں بھی رکوع کے بعد قرأت ثابت ہے لہٰذا رکوع کے بعد الحمد قرأت کرنے میں کوئی بھی خرابی نہیں ہے اور اس کی کوئی ممانعت بھی نہیں آئی مطلب کہ اس طرح جو مشکلات پیش آنے کا خطرہ تھا وہ رفع ہوگیا یہ ہے خلاصہ ان کے جواب کا جو وضع کے قائلین حضرات ہماری پیش کردہ مشکلات کو حل کرنے کے لیے پیش کرتے ہیں بظاہر تو یہ جواب نہایت خوش نما ہے اور سطحی حضرات کے لیے کسی حد تک قانع بھی لیکن اہل علم حضرات اس کا تنقیدی جائزہ لیں گے تو اصل حقیقت ان کے سامنے واضح ہو جائے گی یہ بندہ حقیر اس کا تنقیدی جائزہ پیش کرتا ہے ملاحظہ فرمائیں

**اولاً:**...... یہ اجتہاد سے نماز میں ایک فعل داخل کرنا ہے جو وضع کے قائلین کے نزدیک ممنوع ہے (ملاحظہ کریں تنقیدی حصے کی ابتداء) افسوس کہ خود تو ارسال کو اس لیے ممنوع قرار دیتے ہیں کہ یہ اجتہادی فعل ہے (بزعمھم کیونکہ اس کے دلائل ہی جو گذر چکے ہیں) اور نماز چونکہ توقیفی ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی فعل اجتہاد سے داخل نہیں کیا جائے گا اور اس مسئلہ میں خود ہی ایک فعل کو (یعنی سورۃ فاتحہ کو رکوع کے بعد پڑھنے والے فعل کو بالکل اجتہاد سے نماز کے اندر داخل کر رہے ہو۔ اس تضاد کا کیا نام رکھا جائے۔ آپ کو تو قطعاً کوئی بھی فعل اجتہاد سے نماز کے اندر داخل نہیں کرنا چاہیے بلکہ ہر فعل کے لیے کوئی نہ کوئی جزء حدیث سے ہاتھ کر کے پھر اس کے بارے میں حکم لگانا چاہیے کیونکہ تم ایک اصولی بات قائم کر چکے ہو کہ نماز توقیفی عبادت ہے اس میں

اجتہاد سے کچھ بھی داخل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر کہیں کہ ہماری مراد اس فعل کو اجتہاد سے نماز کے اندر داخل کرنا منع ہے جو نص کے مخالف ہو تو یہ بھی اصل اعتراض کو دفع نہیں کرے گا کیونکہ ایسے اجتہاد کی ہر جگہ ممانعت ہے اس کا نماز کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیا آپ اجتہاد کی مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں؟ یعنی اجتہاد کرنا اصل ناجائز ہے۔ اگر نہیں بلکہ وہ اجتہاد ممنوع ہے جو نص کے مخالف ہو اور غیر مخالف اجتہاد ہر جگہ کیا جاسکتا ہے تو پھر آپ کا کہنا کہ نماز توقیفی ہے اس میں اجتہاد سے کوئی فعل داخل نہیں کیا جاسکا اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ نماز اس سے مستثنیٰ ہے یعنی اس میں نص کی مخالفت ہو یا نہ ہو۔ لیکن اس میں کوئی بھی فعل اجتہاد سے داخل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ توقیفی کہنے کا مطلب یہی ہے جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی شارع کی طرف سے بتائے گئے اسماء کے علاوہ دوسرے اسم خود اپنے اجتہاد سے اللہ کے اسماء میں شامل نہ کیے جائیں گے۔ مطلب کہ آپ کی عبارت بتاتی ہے کہ نماز کے بارے میں تمھارا یہ خیال ہے کہ اس میں کوئی بھی فعل اجتہاد سے داخل نہیں کیا جائے گا اگر چہ وہاں کوئی بھی اس بارے میں نص نہ ہو کیونکہ نص ہوتی تو اجتہاد کرنے کا کوئی بھی سمجھدار شخص قائل نہیں فتفکروا بالفکر التام۔ بہر حال اعتراض اپنی جگہ پر ہے تو اس جگہ آپ نے اجتہاد، ایک فعل کو نماز میں داخل کیا ہے اگر چہ آپ اس کو صحیح نہیں کہتے۔

**ثانیاً:** ...... یہ اجتہاد نص کے مقابلے میں ہے لہٰذا مردود ہے کیونکہ حضرت رسول اکرم ﷺ کا ارشاد موجود ہے کہ فاذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد او کما قال۔ جب امام کہے سمع الله لمن حمده تو تم (مقتدی) کہو ربنا ولك الحمد اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع سے سیدھا ہونے کے بعد مقتدیوں کو ربنا ولك الحمد کہنا ہے اور یہ حکم اپنے حکم اور مضمون پر منصوص علیہ ہے لیکن اس کے برخلاف آپ کہتے ہو کہ چاہے الحمد پڑھے حالانکہ اگر فاتحہ وغیرہ پڑھنے کی اجازت ہوتی تو آپ کریم ﷺ اس پر خاموشی اختیار نہ کرتے اور ان الفاظ کے کہنے کا امر ہی نہ کرتے۔ (وما كان ربك نسيا)

**ثالثاً:** ...... آپ کا کہنا کہ قرأت سے منع صرف رکوع اور سجدے کی حالت میں ہے لہٰذا اس حالت میں چونکہ منع وارد نہیں ہے لہٰذا قرأت کی جاسکتی ہے تب بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ یہ استدلال بالمفہوم ہے اور مفہوم سے استدلال لینا اول تو مختلف فیہ ہے لیکن جو اس استدلال کی صحت کے قائل بھی ہیں وہ بھی منطوق کی مخالفت والی حالت میں استدلال بالمفہوم کو اصلا درست نہیں سمجھتے اور ظاہر ہے کہ یہاں بھی مفہوم مخالف سے جو استدلال لیا جارہا ہے وہ منطوق کے برخلاف ہے اور یہی ہے ''فقولوا ربنا ولك الحمد'' پر یہ استدلال کس طرح درست ہوگا علاوہ ازیں اگر یہ دروازہ کھولتے ہو اگر کوئی رکوع اور سجدے کے علاوہ دو دوسری صورتیں سب میں (یعنی قیام رکوع سے سیدھا ہونے کے بعد جلسہ بین

السجد تین جلسہ استراحت اور قعدہ التشہد وغیرھا ) میں قرآن پڑھنا بہتر سمجھے اور وہ اس طرح دلیل لے کہ قرآن کریم کا پڑھنا دیگر تسبیحات ، ادعیہ وغیرھا سے بہتر اور ثواب میں زیادہ ہے اور آپ سے ان مقامات پر قرآن پڑھنے کی منع بھی وارد نہیں ہے لہٰذا ان سب حالتوں میں اگر وہ قرأت کرتا رہے تو آپ اس کو کیا کہیں گے اگر اس کا استدلال صحیح ہے اور وہ اس طرح کر سکتا ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ نماز کی سنن کا خاتمہ ہو گیا اگر کہیں کہ استدلال اس وجہ سے درست نہیں کہ ان حالتوں میں آپ ﷺ کا فعل برخلاف ہے پھر تمہارا رکوع کے بعد قیام میں الحمد شریف پڑھنے کی اجازت دینا بھی آپ ﷺ کے قول کے خلاف ہے اور یہ قول فعل سے بھی قوی ہوتا ہے بلکہ امر کی مخالفت کو کیا کہا جائے لہٰذا آپ ہی فیصلہ کریں یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب امام کہے (سمع الله لمن حمده) تو کہو ربنا ولك الحمد اور تم کہتے ہو کہ سورۃ فاتحہ بھی پڑھ سکتے ہیں۔ تعجب کہ تم کتنی سنتوں کو صرف آپ ﷺ کے اس فرمان (صلوا کما رایتمونی اصلی) کے مطابق رکنیت کا درجہ دیتے ہو اور ادھر یہاں امر کا صیغہ موجود ہے لیکن اس کے ضروری ہونے کا تو قول بجائے خود لیکن اس کو سنت کی مخالفت بھی شاید تصور نہیں کرتے ورنہ قطعاً تم سنت کی مخالفت کی جرأت نہ کرتے کیا آپ ﷺ کے یہ الفاظ مبارک (فقولوا ربنا ولك الحمد) سنت کے درجے سے بھی گئے گذرے ہیں اگر نہیں تو امر کے صیغہ سے قطع نظر کرتے ہوئے پھر سنت کی مخالفت کی اجازت کیوں دیتے ہو۔

**رابعاً:**...... صلوٰۃ الکسوف سے بھی دلیل لیتے ہو لیکن محققین کے نزدیک تمہاری یہ دلیل کوئی وزن نہیں رکھتی کیونکہ بحث اس اعتدال میں ہے جس کے بعد سجدے میں جایا جاتا ہے اور صلوٰۃ الکسوف میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وحی کی روشنی میں پہلے قیام کی انتہاء دوسرے رکوع تک متعین کی ہے اس لیے پہلے رکوع کے بعد پھر قرأت شروع کی اور بحث اس اعتدال میں ہے اور ارسال یا وضع کا تعلق بھی اس اعتدال سے ہے جس کے بعد سجدہ کرنا ہے جیسا کہ اس حدیث سے ہم نے ارسال کی دلیل لی ہے (مسی فی صلوٰته والی حدیث میں) دلیل والے قطعہ کے بعد یہ الفاظ ہیں کہ "واذا سجدت فمکن بسجودك" یعنی ارسال کا حکم آپ اس اعتدال کے لیے دے رہے ہیں جس کے بعد سجدہ کرنا ہے اگر کہا جائے کہ کسوف والی نماز کے بارے میں ایک حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بخاری شریف میں مروی ہے اس میں ہے کہ:

فاذا فرغ من قرأته فكبر فركع واذا رفع من الركعة قال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم يعاود القرأة. الحدیث یعنی جب قرأت سے فارغ ہوئے تو تکبیر کہی پھر رکوع اور جب رکوع سے سر مبارک اٹھایا تو کہا سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد پھر دوبارہ قرأت شروع کی۔

اس حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ربنا ولك الحمد پہلے رکوع کے بعد کہا معلوم ہوا کہ یہی اعتدال ہے جو دوسری نمازوں میں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث مختصر ہے اس حدیث سے جو امام محدثین نے باب خطبة الامام فی الکسوف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: فقراء رسول الله ﷺ قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً ثم قال سمع الله لمن حمده فقام ولم يسجد وقرء قرأة طويلة هي ادنى من القرأة الاولى ثم كبر وركع ركوعا طويلاً وهو ادنى من الركوع الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم سجد۔ الحديث

پھر جناب رسول اکرم ﷺ نے لمبی قرأت کی پھر تکبیر کہی پھر رکوع کیا لمبا رکوع پھر کہا (صرف) "سمع الله لمن حمده" پھر کھڑے ہوئے اور سجدہ نہ کیا اور لمبی قرات کی لیکن یہ قرأت پہلی قرات سے کم تھی پھر تکبیر کہی اور رکوع کیا لمبا رکوع جو کہ پہلے رکوع سے کم تھا پھر کہا "سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد" پھر سجدہ کیا (الحدیث)

اس مفصل حدیث سے وضاحت کردی کہ پہلے رکوع کے بعد آپ ﷺ نے صرف "سمع الله لمن حمده" کہا رکوع سے سیدھے ہوتے وقت کچھ تو کہنا تھا پھر "اللّٰه اکبر" یا "سمع الله لمن حمده" کہا لیکن سمع اللّٰه لمن حمده زیادہ مناسب ہے کیونکہ رکوع سے سیدھے ہونے کی کیفیت دوسری نمازوں سے مشابہت رکھتی ہے لہٰذا آپ ﷺ نے "سمع اللّٰه لمن حمده" کہا۔ لیکن چونکہ یہ قیام ختم نہ ہوا تھا لہٰذا آپ ﷺ نے سجدہ نہ کیا بلکہ پھر بھی قرأت شروع کی لیکن جب دوسرا رکوع کیا تو اس کے بعد "سمع اللّٰه لمن حمده" کے ساتھ "ربنا ولك الحمد" بھی کہا کیونکہ یہ اعتدال تھا جس کے بعد سجدہ کرنا تھا۔ اس وجہ سے بعد "ثم سجد" پھر سجدہ کیا کے الفاظ آئے ہیں۔

بہر حال یہ حدیث مفصل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "ربنا ولك الحمد" کے الفاظ دوسرے رکوع کے بعد کہے گئے تھے۔ کیونکہ دونوں احادیث ایک راوی سے (یعنی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے) مروی ہیں اور یہ حدیث سارے قصے کو تفصیل سے بیان کرتی ہے بخلاف پہلی حدیث کے (جس میں پہلے رکوع کے بعد "سمع اللّٰه لمن حمده" کے ساتھ "ربنا ولك الحمد" کا ذکر بھی ہے) کیونکہ یہ مختصر ہے مطلب کہ اس مختصر حدیث میں کسی راوی نے آپ ﷺ کے الگ الگ فعل ایک ہی جگہ جمع کر کے ذکر کیے ہیں ورنہ اصل میں ان کی جدا جدا جگہیں (مقامات) ہیں جیسا کہ مفصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے فتامل۔ دیکھیے صحیح بخاری علاوہ ازیں کسوف والی نماز میں چند اہم باتیں یہ ہیں جو تمام نمازوں میں جناب

رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہیں اس وجہ سے یہ کام ان نمازوں میں نہیں کیے جاتے۔ لہٰذا اگر صلوٰۃ الکسوف میں آپ ﷺ نے اس اعتدال میں (فی الاعتدال المبحوث فیہ علی زعمکم) قرأت کی تو آپ ﷺ کے فعل کو دوسری نماز کی طرف منجر ہرگز نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ قیاس ہوگا اور یہ تمہارے نزدیک باطل ہے۔ خوب غور کریں۔ علاوہ بریں اگر تم کہتے ہو کہ آپ ﷺ سے اعتدال کی حالت میں قرأت سے منع وارد نہیں ہے اور صلوٰۃ الکسوف میں آپ ﷺ نے اس میں قرأت کی ہے تو پھر اگر کوئی منچلا دوسری نمازوں میں بھی دو دو رکوع شروع کرے اس دلیل کے ساتھ کہ آپ ﷺ نے صلوٰۃ الکسوف میں دو رکوع کیے ہیں اور دوسری نمازوں میں بھی دو رکوعوں سے منع کرنا وارد نہیں ہے (ایسی منع کی حدیث نہیں ہے) لہٰذا یہ منچلا اگر چاہے دوسری نمازوں میں دو دو رکوع کرے تو تم اس کے اس فعل کو ٹھیک جائز کہو گے یا غیر صحیح؟ اگر کہیں گے کہ غیر صحیح ہے اور یقیناً ہے بھی غیر صحیح، تو اس کے غیر صحیح ہونے پر کیا دلیل ہے؟ اور یقیناً تم آپ ﷺ کے دائمی فعل کو ہی پیش کرو گے اور اس کے ساتھ "صلوا کما رأیتمونی اصلی" کو بھی پیش نظر رکھو گے بس بعینہٖ ہمارا بھی یہی سوال ہے کہ دوسری نمازوں میں آپ ﷺ سے اعتدال مجوث فیہ میں قرأت ہرگز (دواماً) ثابت نہیں ہے۔ نہ قولا نہ فعلا لہٰذا یہ فعل بھی غیر صحیح ہے۔

خلاصہ کلام کہ صلوٰۃ الکسوف میں جو چند باتیں دوسری نمازوں سے الگ وارد ہیں ان کو اس خاص نماز کے ساتھ منسلک رکھا جائے اور اس فعل کو دوسری نمازوں کی طرف کھینچ کر لے جایا جائے۔ مطلب کہ صلوٰۃ الکسوف میں اعتدال میں قرأت آئی ہے تو اس کو دوسری نمازوں کے لیے جائز نہ سمجھا جائے جیسا کہ بعینہٖ صلوٰۃ الکسوف میں دو رکوعوں کا ہونا (اور دوسری نمازوں میں اس کا عدم وارد) دوسری نمازوں میں ان کے جائز ہونے کے لیے دلیل نہیں بن سکتی۔ "فاعدلوا (ایھا القارئون) ھو اقرب للتقویٰ واقسطوا ان اللہ یحب المقسطین"۔

اس جگہ پر وضع کے قائلین سے ایک سوال پوچھنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ تم حضور اکرم ﷺ کی کسوف والی نماز پہلے رکوع کے بعد پھر قرأت کرنے سے یہ دلیل لیتے ہو کہ اعتدال میں قرات وارد ہے لہٰذا رکوع کے بعد اگر مسبوق کو پتہ نہ چلے کہ یہ پہلا قیام ہے یا دوسرا تو یہ چاہیے تو سورۃ فاتحہ پڑھ لے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ کسوف کی نماز شروع ہے ایک شخص اس وقت پہنچا جب امام پہلا رکوع کر کے دوبارہ قرأت کرنے لگا ہے اور دوسرا شخص اس وقت پہنچا یہ جب امام دوسرا رکوع کر کے اب ثانی قیام میں آ گیا ہے اور اب وہ سجدے میں جانے والا ہے اور فرض کریں کہ امام تمہارے کہنے کے مطابق رکوع کے بعد ہاتھ باندھ کر کھڑا ہے اس کے بعد دونوں مسبوقوں نے سورۃ فاتحہ پڑھی۔

اب بتایا جائے کہ دونوں کی یہ رکعت ہوئی یا نہیں یا ایک کی ہوئی اور دوسرے کی نہ ہوئی؟ لامحالہ تم یہ جواب دوگے کہ پہلے کی رکعت ہوئی (یعنی جو پہلے قیام کے بعد پہنچا ہے) اور دوسرے کی (یعنی جو ثانی رکوع کے بعد پہنچا) نہ ہوئی۔ یہاں پر پھر اس کا فرق دریافت کیا جائے گا تو تم کہو گے کہ دوسرے سے چونکہ قیام میں رکوع نکل گیا اور فاتحہ پڑھ لی وہ بھی رکوع کے بعد۔ لہٰذا اس کی رکعت نہ ہوئی تو پھر جناب سوال یہ ہے کہ تم کس طرح سے اعتدال میں قرأت کی دلیل لیتے ہو؟ کیونکہ اعتدال میں تو دوسرے شخص نے قرأت بھی کی ہے لیکن تم ہرگز نہیں کہو گے کہ اس کی رکعت ہوگئی اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ یہ قرأت کی جگہ نہیں ہے اور پہلے کی قرأت واقعی اپنی جگہ ہے لہٰذا اس کی رکعت ہوگئی اور اس سے ظاہر ہوا کہ کسوف کی نماز میں دوسرے رکوع تک پہلا قیام ختم نہیں ہوا ہے۔ ورنہ اگر پہلے رکوع کے بعد پہنچا تو اس کی رکعت بھی مکمل قرار نہ دو۔ مطلب کہ کسوف کی نماز میں دوسرے رکوع تک مسلسل پہلا قیام چلا ہے۔ زیادہ اس میں یہ بات ہے کہ اس نماز میں ہر پہلا قیام دوسرے رکوع پر ختم ہوتا ہے اور یہ دوسرا رکوع شارع علیہ الصلوۃ والسلام نے وحی کی روشنی میں اس نماز میں بڑھایا ہے۔ جس کو دوسری نماز کے لیے مخیّر نہ کیا جائے۔ لیکن اگر کہیں کہ قرأت بالکل اعتدال میں ثابت ہے لیکن پہلے اعتدال میں (علی زعمکم) نہ کہ دوسرے اعتدال میں لہٰذا چونکہ دوسرا شخص پہلے اعتدال میں نہیں پہنچا اس وجہ سے اس کی قرأت بھی کارگر نہ ہوئی تو اس کے لیے یہ عرض کیا جائے گا کہ وہ حد سے زیادہ خلط ملط (تحلیل اور تخیط) ہے کیونکہ دلیل تم مطلق اعتدال میں قرأت کے لیے لے رہے ہو۔ اس وجہ سے دوسری نمازوں میں اس کے پڑھنے کی اجازت دے رہے ہو۔ بلکہ امر کرتے ہو۔ اسی اعتدال میں قرأت کرنے والے کی رکعت کو مکمل نہیں سمجھتے ہو۔ اس وجہ سے کہ اس میں (ثانی اعتدال میں) قرأت نہیں ہے لیکن اس حقیقت سے اغماض کرتے ہو کہ بحث بھی اسی اعتدال میں ہے (یعنی جس کے بعد سجدے میں جانا ہے) اور اس میں تو آپ بھی مانتے ہو کہ قرأت نہیں پھر تمہیں دلیل تو ایسی دینی چاہیے جس سے معلوم ہو کہ ثانی اعتدال میں بھی آپ ﷺ نے قرأت کی ہے اور اس کے بعد سجدہ کیا۔ لیکن ایسی دلیل ان شاء اللہ العزیز قیامت تک پیش نہیں کرسکو گے۔

پھر مہربان بزرگ پہلے اعتدال (علی رایکم) کی قرأت پر دوسری نمازوں کے اس اعتدال پر قیام کیوں کرتے ہو۔ جس کے بعد سجدہ کرنا ہے؟ حالانکہ ان میں تو دو رکوع نہ دو اعتدال اور ثانی اعتدال میں بھی بالاتفاق (دوسری نمازوں میں خواہ کسوف کی نماز میں) بھی قرأت نہیں ہے یہ قیاس اس جگہ تو نہ چلاتے جہاں دو رکوع دو اعتدال ہوتے۔ پھر وہاں پر پہلے میں قرأت کے قائل ہوتے اور دوسرے میں نہ۔ بلکہ کسوف کی نماز بھی دوسرے اعتدال میں (سجد میں جانے سے قبل والے اعتدال میں) دوسری نمازوں کے

اعتدال سے مختلف نہیں ہے یعنی اس میں بھی قرات نہیں ہے پھر یہ تمہارا قیاس (فی نفسه عند کم باطل ہونے کے باوجود) قیاس مع الفارق ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ پہلے رکوع کے بعد (کسوف کی نماز میں) قرأت چونکہ اصل قیام میں ہی ہوئی ہے لہٰذا اس وقت مل جانے والے کی رکعت ہوگئی لیکن دوسرے رکوع کے بعد آنے والے سے چونکہ قیام وغیرہ فوت ہوگیا لہٰذا اس کی رکعت بھی گئی (یعنی نہ ہوئی) نتیجہ یہ نکلا کہ کسوف کی نماز میں بھی قرأت دونوں کے محل سے باہر نہیں ہے کہ اس سے اعتدال میں قرأت کرنے پر دلیل لی جائے صرف پہلے قیام کا اختتام دوسرے رکوع پر رکھا گیا ہے اور یہ ایک نص ہے جس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا مہربان پڑھنے والے آپ کو اچھی طرح معلوم ہو چکا ہوگا کہ مسبوق کی مشکلات کے لیے جو اتنے بڑے طمطراق سے حل پیش کیا گیا تھا اس کی حقیقت کیا ہے یعنی یہ ایک بجائے صحیح اور شافی دلیل ہونے کے نص کے مخالف اجتہاد ہے جس کو نماز میں داخل کرنے کے لیے فرد بھی تیار نہیں ہیں۔ بہر حال یہ ہماری پیش کردہ مشکلات کا حل ہرگز نہیں ہے ہماری اس اجتہادی دلیل پر اور بھی کچھ اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ ذکر کیے جاتے ہیں اور جو ذکر نہیں کیے گئے ان کا جواب جو مذکور ہیں ان میں بآسانی معلوم کیا جاسکتا ہے صرف غور کرنے کی ضرورت ہے کہا جاتا ہے کہ اگر مسبوق کو دونوں قیاموں میں فرق معلوم نہیں ہوسکتا تو دوسری بھی کچھ باتیں ہیں وہ بھی مسبوق کو معلوم نہیں ہوسکتیں پھر وہ ان کے بارے میں کیا کرے۔ مثلاً امام قیام میں کھڑا ہے لیکن مسبوق کو پتہ نہیں چلتا کہ امام پہلی رکعت میں ہے تو مسبوق بھی دعاء استفتاح وغیرہ پڑھے یا دوسری یا تیسری رکعت میں نہ صرف فاتحہ پڑھے پھر اس کا حل کیا ہے۔ جواب میں یہ گذارش ہے کہ اس قسم کے اعتراض اس بات پر مبنی ہیں کہ باہر سے جو آتا ہے تو اس کو امام کے ساتھ جو نماز کا حصہ ملتا ہے وہ اس کا آخری حصہ ہے اور پہلا حصہ فوت شدہ ہے جو پھر قضا کرے گا لیکن یہ بات غیر مسلم ہے کہ امام کا تو وہ بالکل (برابر) نماز کا آخری حصہ ہے وہ محل نظر ہے بخاری ومسلم کی صحیحین میں حدیث مذکور ہے۔ عن ابی هريرة "عن النبی ﷺ فاذا سمعتم الاقامة فامشوا الی الصلوٰة وعليكم بالسكينة والوقار ولا تسرعوا فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم اقامت سنو تو نماز کی طرف چلو اور (اس حالت میں) آرام اور وقار کو لازم پکڑو اور جلدی نہ کرو پھر جو مل جائے اس کو پڑھو (نماز میں) اور جو فوت ہو جائے اس کو مکمل کرو۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو باہر سے مقتدی آتا ہے اس کا یہ حصہ جو آتے وقت امام کے ساتھ

اس کو ملتا ہے وہ اس کا اول حصہ ہے یعنی ایسے مقتدی کا یہ شروع نماز کا ہے نہ کہ آخر کا کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو حصہ فوت ہوگیا اس کو پورا کرو اور انجام یا تکمیل آغاز کی ہوتی ہے نہ کہ انتہاء کی۔ یہ بالکل ظاہر ہے۔اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بعض احادیث میں یہ الفاظ وارد ہیں کہ "وما فاتکم فاقضوا" یہ تقاضہ کرتا ہے کہ جو حصہ ملا ہے وہ اس کا آخری حصہ ہے اور شروع والا حصہ فوت ہوگیا ہے تبھی تو اس کی قضاء کا حکم مل رہا ہے اس کے متعلق ہماری گذارش ہے کہ اس روایت میں "فاقضوا" کے الفاظ پر امام مسلم نے اپنی کتاب التمییز میں وہم کا حکم لگایا ہے یعنی یہاں راوی کو وہم ہوگیا ہے صحیح لفظ "فاتموا" ہے علاوہ ازیں روایات کے تتبع کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اکثر روایات (کما قال الحافظ فی الفتح) فاتموا کے لفظ سے وارد ہیں اور کچھ روایات "فاقضوا" کے لفظ سے آئی ہیں اس صورت میں یا تو دونوں قسم کی روایات کو جمع کیا جائے گا (وھو احسن واوفق بقواعد المحدثین) یا ترجیح کا سلوک کیا جائے گا۔جمع والی صورت میں دونوں قسم کی روایات میں کوئی تخالف نہیں رہتا۔ وہ اس طرح کہ قضا واتمام کو ایک ہی معنی میں لیا جائے یعنی قضاء سے مراد بھی اتمام ہی لیا جائے کیونکہ اتمام بمعنی قضاء بالمعنی المشہور نہیں آتا۔ لیکن قضا بمعنی اتمام وارد ہے۔

مثلاً قرآن کریم میں وارد ہے ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ﴾ ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ.... الاية﴾ ظاہر ہے کہ ان آیات میں قضاء الصلوۃ سے مراد اداء یا فراغ وغیرہ ہے۔ نہ کہ قضاء بالمعنی المشہور عند الفقھا۔اسی طرح قرآن کریم میں ہے کہ ﴿فَلَمَّا قَضٰى مُوْسَى الْأَجَلَ...... الاية﴾ یہاں بھی یہی معنی ہے تو پھر جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنا وقت (مدت) پورا کیا۔ نہ کہ یہ معنی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کوئی وقت (متعین مدت) فوت ہوگیا وہ قضا کیا۔ اسی طرح ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ﴾ کو سمجھیں۔

بہر حال ایسی کئی مثالیں ہیں لیکن اس برخلاف اتمام کا قضاء کے مشہور معنی میں ہونے کی مثال کتاب وسنت میں دیکھنے میں نہیں آئی ہے (واللہ اعلم) لہٰذا قضاء کو اتمام کے معنی لینا ہے، پھر اس صورت میں "فاقضوا به" یہی مفہوم اور مطلب ادا کرتا ہے جو فاتموا اظاہر کررہا ہے۔لہٰذا فاقضوا کے لفظ والی روایت تمہاری مستدل نہیں بن سکتی بلکہ اس کے برعکس یہ ہمارے مسلک کو تقویت پہنچا رہی ہے لیکن اگر تم خواہ مخواہ اپنے پرانے مخدوش اصول کو کام میں لاکر دونوں احادیث کو مستقل بناؤ گے اور فاقضوا کو اپنے مشہور معنی میں لینا چاہو گے تو پھر ظاہر ہے کہ دونوں قسم کی روایات میں تخالف ہے جو یا جمع یا ترجیح سے رفع ہوگا۔جمع کو آپ قبول نہیں کرتے اور ترجیح لامحالہ فاتموا والی روایت کو ملے گی کیونکہ اول تو فاتموا کے لفظ

والی حدیث صحیحین کی متفقہ روایت ہے اور صحیحین کا جو مقام ہے وہ کسی بھی اہل علم سے مخفی نہیں ہے لہٰذا ان کی روایت راجح رہے گی یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ "فاقضوا" کا لفظ اس روایت میں ہے جو ابن عیینہ زہری سے کرتے ہیں اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابن عیینہ والی سند بھی ذکر کی ہے کیونکہ ابن عیینہ والی سند کے الفاظ امام مسلم نے ذکر نہیں کیے بلکہ اس سے خود یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عیینہ کی کسی روایت میں بھی (زہری سے) یہی لفظ (فاتموا) ہے جو دوسرے راوی زہری سے نقل کرتے ہیں اسی طرح ابو قتادہ والی حدیث ابن ابی شیبہ معاویہ بن ھشام عن سفیان سے ذکر کی ہے۔ اس میں (فاقضوا) کا لفظ ہے لیکن جمہور کی روایت میں "فاتموا" ہے اور خود امام مسلم اپنی صحیح میں ابن ابی شیبہ سے اسی روایت کی سند لائے ہیں لیکن انہوں نے بھی یہ لفظ بیان نہ کیا اس سے بھی ظاہر ہے کہ اس روایت میں بھی "فاتموا" کا لفظ ہے۔ ورنہ امام مسلم ضرور لفظ کی مغایرت بیان کرتے۔ "کما ھو طریقته فی صحیحه" بہر حال صحیحین میں حدیث فاتموا کے لفظ سے وارد ہے۔ لہٰذا اس کو راجح قرار دیا جائے گا۔ دوسرا یہ کہ صحیحین کی روایت کو دوسری روایات تقویت پہنچاتی ہیں۔ جیسا کہ پہلے معلوم کر چکے ہو اکثر روایات میں (کما قال الحافظ فی الفتح) فاتموا کا لفظ ہے اور کثرت الطرق بھی ترجیح کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

خلاصہ کلام کہ اگر ترجیح کی طرف مائل ہو گئے تب بھی فاتموا والی روایت راجح بنے گی اور فاقضوا والی مرجوح اور متعدد اس صورت میں بھی بوجہ اتم حاصل ہے لیکن بہتر اسی طرح ہے کہ جمع کیا جائے اور جمع اس طرح ہو گی جیسا عرض پیش کی تھی۔ حافظ ابن حجر نے مسبوق کی اس نماز کے حصے کو آخری حصہ بتانے پر اور دوسرے بھی اعتراض کیے ہیں لیکن جب اس کی نص فاتموا موجود ہے تو پھر دوسرے حوالوں کی ضرورت نہیں ہے جمہور محدثین کا بھی یہی مسلک ہے کہ مسبوق کی نماز کا وہ حصہ جو امام سے اس کو مل جائے وہ اس کا شروع والا حصہ ہے۔ (کذا فی الفتح الباری)

بہر حال جب دلیل سے معلوم ہو گیا کہ امام کے ساتھ جو حصہ مسبوق کو ملے گا وہ اس کا شروع والا حصہ ہے تو پھر جو اعتراض کیا گیا تو اس قسم کے دوسرے اعتراض بھی خود بخود ختم ہو گئے اور باہر سے آنے والے کو آنے کے بعد نماز میں داخل ہوتے وقت دعائے استفتاح پڑھنی پڑے گی کیونکہ وہ اس کا آغاز نماز ہے علاوہ ازیں استفتاح کے بارے میں تو خود جناب حضور اکرم ﷺ کی تقریری نص موجود ہے ذیل میں ایک حدیث ملاحظہ فرمائیں جو امام نسائی وغیرہ لائے ہیں عن انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ ﷺ یصلی بنا اذجاء رجل فدخل المسجد وقد حفزه النفس فقال الله اکبر الحمدلله حمداً کثیرا طیباً مبارکاً فیه فلما قضی رسول الله ﷺ صلوٰته قال ایکم الذی تکلم

بکلمات فارم القوم قال انه لم یقل باسا قال انا یا رسول الله جئت وقد حفزنی النفس ففعلتها قال النبی ﷺ لقد رایت اثنی عشرا ملکا یبتدرو نها ایهم یر فعها۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس نے کہا کہ رسول اکرم ﷺ ہمیں نماز پڑھا رہے تھے تو ایک شخص آیا پھر مسجد میں داخل ہوا اور جلدی کرنے کی وجہ سے اس کا سانس پھولا ہوا تھا پھر (نماز میں کھڑا ہوا) رسول اللہ ﷺ نے نماز مکمل کی تو پوچھا کہ تم میں سے یہ کلمات (اللہ اکبر الخ) کس نے کہے تو قوم خاموش رہی اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ کہنے والے نے غلط الفاظ نہیں کہے پھر یہ الفاظ کہنے والے شخص نے کہا کہ میں اے اللہ کے رسول ﷺ میں آیا تو (جلدی کی وجہ سے) میرا سانس پھولا ہوا تھا پھر یہ کلمات کہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ بے شک میں نے بارہ فرشتوں کو دیکھا وہ جلدی کر رہے ہیں کہ کون سا ان کلمات کو پہلے اوپر اٹھا کر لے جائے ظاہر ہے کہ آنے والے شخص نے یہ کلمات دعائے استفتاح والی دعا کی جگہ پر کہے تھے۔ یہی سبب ہے کہ اس حدیث پر امام نسائی نے باب باندھا ہے (نوع آخر من الذکر بعد التکبیر) یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد والی دعا کی دوسری قسم یہ بھی ہے کہ یہ لفظ نماز سے باہر نہیں کہے ہوئے جیسا کہ اس حدیث کا سیاق اس کی وضاحت کر رہا ہے۔

اسی طرح مسلم اپنی صحیح میں یہ روایت لائے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں کہ (فدخل الصف) اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے یہ الفاظ دعائے استفتاح کی جگہ پر کہے تھے یہی سبب ہے جو امام مسلم نے اس حدیث کو استفتاح کی دعاؤں کے ابواب میں لائے ہیں اور اس دعا کو استفتاح کی دعاؤں میں شمار کیا ہے دیکھیے صحیح مسلم اس طرح بھی نہیں ہے کہ اس شخص نے کچھ دیر انتظار اور اجتہاد کیا جب پختہ یقین ہوگیا کہ آپ پہلی رکعت میں ہیں تب یہ الفاظ کہے۔ کیونکہ یہ مطلب لینے سے "وقد حفزنی النفس" کے الفاظ مانع ہیں کیونکہ اگر اجتہاد کے لیے ٹھہرتا تو جو جلد بازی کی وجہ سے سانس پھولی تھی وہ ختم ہو جاتی۔

مطلب کہ اس حدیث سے دو تین فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ (۱) ان کلمات کو بھی استفتاح والی دعاء کے مقام پر پڑھا جاسکتا ہے (۲) باہر سے آنے والے کو نماز میں داخل ہونے کے بعد دعائے استفتاح پڑھنی ہے۔ ورنہ آپ ﷺ اس کے فعل کو برقرار نہ رکھتے۔ بلکہ فرماتے کہ تم نے آتے وقت یہ کلمات کیوں کہے۔ حالانکہ تمہیں پتہ نہ تھا کہ ہم کس رکعت میں ہیں لہٰذا آپ ﷺ کا سکوت اس کے فعل کی تقریر کے لیے واضح دلیل ہے۔ اگر کوئی کہے کہ ہوسکتا ہے آپ ﷺ ہوں ہی پہلی رکعت میں، اس وجہ سے یہ بات نہ فرمائی لیکن یہ کہنا بھی اصل دلیل پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ آپ چاہے (فرض کریں کہ) پہلی رکعت میں تھے لیکن باہر سے آنے والے کو کیا علم کہ آپ ﷺ کس رکعت میں ہیں۔ اگر آپؐ دوسری رکعت میں تھے اور

اس کے باوجود بھی اس نے یہ الفاظ کہے تو یہ طریقہ تمہارے خیال کے مطابق غلط ہے کیونکہ اس صورت میں تم اس کو استفتاح کی دعا پڑھنے کی اجازت نہیں دو گے بہر حال باہر سے آنے والے کو پتہ نہ تھا کہ یہ کون سی رکعت ہے۔ پہلی یا دوسری۔ لہٰذا آپ ﷺ پر فرض تھا کہ اس کو تنبیہ کرتے۔ ورنہ تو اس فعل سے ہر کوئی یہی مسئلہ استنباط کرتا کہ باہر سے آنے والے کو نماز میں امام کے ساتھ شامل ہونے کے ساتھ دعائے استفتاح پڑھنی ہے۔ پھر یہ امام کی کوئی بھی رکعت ہو۔ بہر حال آپ کا اس مسئلہ پر تنبیہ نہ کرنا اور صرف ان کلمات کے کہنے کی فضیلت بیان کرنے پر اکتفا کرنے سے ظاہر ہے کہ آپ ﷺ نے اس کا یہ فعل بحال رکھا اور آنے والے کو نماز میں داخل ہونے کے بعد استفتاح والی دعا پڑھنی ہے۔ دوسرا کہ باہر سے آنے والا امام کے ساتھ جس حصہ نماز میں شامل ہوگا وہ اس کی نماز کا شروع والا حصہ ہے غور کریں۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ یہ مشکلات زیادہ سے زیادہ دوسری نماز میں پیش آتی ہیں۔ باقی جہری نمازوں میں نہیں آئیں گی۔ اس طرح سے باقی دو نمازیں ظہر اور عصر رہتی ہیں ان میں بھی جو ہمیشہ جہر کرنے والا ہوگا اس کو کوئی مشکل پیش نہ آئے گی۔ اس کے لیے گذارش یہ ہے کہ جہری نمازوں میں بھی مشکلات دور ہوئیں اس وجہ سے کہ مغرب اور عشاء میں تو ایک اور دو رکعات (بالترتیب) ہیں۔ جن میں قراءت سری ہے۔ لہٰذا رکوع کے بعد والے قیام سے یہ مشابہ ہوسکتی ہیں۔ باقی رہیں شروع والی دو رکعات اور عشاء کی بھی دو شروع والی رکعتیں، اور فجر کی نماز کی دو رکعتیں ان کے لیے عرض ہے کہ ان میں بھی اشتباہ پیدا ہوسکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جناب حضرت رسول اکرم ﷺ فرض نماز میں کبھی کبھی استفتاح والی دعا لمبی پڑھا کرتے تھے۔ یعنی (وجهت وجهي ...... الخ) اور ابوداود کی سنن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ دعا فرض نماز میں بھی پڑھی ہے اس وجہ سے کہ آپ ہوں رکوع کے بعد والے قیام میں کہ صبح کی نماز اور مغرب عشاء کی نمازوں میں یہ اشتباہ ہوسکتا ہے کہ آپ شاید ابھی ابتدائی رکعت میں استفتاح والی دعا میں مشغول ہیں۔ دقت سے غور کریں۔ مطلب کہ وہ نماز ہی نہیں جس میں رکوع کے بعد والے قیام کا پہلے قیام سے اشتباہ پیدا نہ ہو۔ باقی یہ کہنا کہ جو وضع پر عامل ہوگا اس کو یہ مشکلات پیش نہیں آئیں گی۔ یہ ایک محض خوش فہمی ہے کیونکہ سوال اور بحث ہے جناب رسول اللہ ﷺ کی نماز کے بارے میں نہ کہ آج کل کے اماموں کی نماز کے بارے میں اور تم پہلے معلوم کر آئے ہو کہ نبی کریم ﷺ قیام ثانی میں اس قدر کھڑے ہوتے تھے کہ (لمبے قیام کے سبب) مقتدیوں کو خیال آتا کہ شاید آپ سجدہ میں جانا بھول گئے ہیں اور حدیث کے الفاظ استمرار پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ گذر چکا ہے ان مشکلات کا کسی حد تک آپ کو بھی احساس ہے کیونکہ آپ نے ان کو پیش کیا ہے اور اس حل پر کافی خوشی کا اظہار بھی کرتے ہو۔ ورنہ جن مشکلات کے پیش آنے کا ظن غالب تو

ہے (یا دوسرے الفاظ میں کہ یہ سوال ہی فضول ہے) ان کا حل پیش کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ بلکہ اس جگہ اس طرح کہنا کنایت کرے گا کہ یہ مشکلات یا یہ اشتباہ پیش ہی نہیں آ سکتے اور بس۔ لیکن جب اشتباہ کہنے کا اغلب امکان ہے تب ہی تو اس کو دور کرنے کی بھی صورتیں پیش کرتے ہو۔ آپ ﷺ کی نماز اپنی سب حالتوں میں ممتاز ہے۔ کوئی ایسا خاص اشتباہ پیدا نہیں ہوتا جس سے مسبوق کی رکعت چلی جائے یا امر کے خلاف کوئی دوسرا فعل لازم آئے یہی (رکوع کے بعد والا اعتدال) ایک رکن ہے جس میں اشتباہ پیدا ہوتا ہے اور لا محالہ آپؐ سے اس کا کوئی نہ کوئی حل وارد ہوتا۔ احادیث سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے کئی واقعات معلوم ہوتے ہیں انہوں نے کس طرح سے نماز کی جزوی باتوں کو معلوم کرنے کی کوشش کی۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ تکبیر تحریمہ کے بعد آپ ﷺ خاموش رہتے ہیں اس میں کیا پڑھتے ہیں؟ اور ایک دفعہ حضرت ابو بکرۃ رضی اللہ عنہ کو نماز میں رکوع کی حالت میں دیکھا کہ وہ صف سے باہر ہی رکوع کرتے ہوئے آ کر صف میں شامل ہوئے نماز کے بعد اس کو اس طرح کرنے سے منع فرمایا۔ کبھی آپؐ انہیں سمجھایا کرتے تھے کہ اس طرح نہ کرو۔ لیکن اس مسئلہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے حالانکہ یہ بڑا مسئلہ تھا اور کافی اشیاء کی گنجائش تھی یا نہیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دریافت کرتے یا آپؐ خود ہی کسی کو غلط طریقہ اختیار کرنے پر تنبیہ کرتے لیکن ایک بھی واقعہ ایسا پیش نہیں کیا جا سکتا آخر اس کا مطلب کیا ہے آپ ﷺ نے تو ایسی بات کرنے سے بھی منع کیا ہے جس کا وقوع اغلبی نہیں بلکہ محض امکانی ہے۔ مثلاً نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنے کا حکم، حالانکہ ابتداء میں سینے پر ہاتھ باندھتے ہیں رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ، سجدہ میں زمین پر ہاتھ پھر جلسہ میں رانوں پر ہاتھ، باقی رہا رکوع کے بعد والا قیام، اس میں بھی تمہارے نزدیک وضع باقی کمر پر ہاتھ رکھنے کے لیے کونسی صورت ہے جس سے آپ ﷺ نے منع فرمایا (اب بھی اگر اسی حالت میں ارسال ہو تو کمر پر ہاتھ رکھے جا سکتے ہیں) مطلب کہ یہ ممانعت صرف ایک امکانی بات سے ہے۔ شاید کہ کوئی رکھ لے، مطلب کہ جن ایسی جزوی باتوں سے منع وارد ہے تو اس مسئلہ کے متعلق کوئی نہ کوئی ضرور حل ارشاد فرمایا ہوتا۔ کیونکہ میرے ناقص فہم میں (کوئی دوسرا میرے ساتھ اتفاق کرے یا نہ کرے) حضرت رسول اکرم ﷺ کی نماز کے متعلق ایسا اشتباہ ضرور آتا اور آپ ﷺ اس کی مخرج کی طرف ضرور رہنمائی کرتے لیکن نہ اشتباہ ہونے کا وقوع ہے اور نہ اس کا حل یہ خود بخود بتاتا ہے کہ اشتباہ ہونے کا امکان ہی نہ تھا اور یہ ارسال کے علاوہ دوسری صورت میں ہو ہی نہیں سکتا وھو المطلوب

کبھی یہ نوازش کی جاتی ہے کہ یہ اجتہاد نص کے خلاف ہے جواباً عرض ہے کہ نص سے مراد اگر ''اذا کان قائما الخ'' والی حدیث مراد ہے تو اس کی حقیقت مفصل تنقیدی حصے میں گذر چکی ہے اور اگر مراد وہ

احادیث ہیں جن میں صرف "وضع فی الصلوٰۃ" کا ذکر ہے تو اس کے متعلق بھی کافی بیان ہو چکا ہے اور اگر اس سے مراد "نهی عن السدل فی الصلوٰۃ" ہے تو اس کی بھی قلعی کھل چکی ہے باقی کس چیز کی مخالفت بلکہ یہ استنباط (یا اجتہاد) نص کا مؤید ہے اور اس حصے میں تین احادیث ذکر کر آئے ہیں جن سے ارسال معلوم ہوتا ہے، ان احادیث میں سے پہلی حدیث جس میں (حتی ترجع العظام الی مفاصلها) کے الفاظ (ہیں) اس مسئلہ پر واضح دلیل ہیں۔ مگر یہ کہ العظام کو زبردستی کر کے بغیر دلیل کے کمر کی ہڈیوں کے ساتھ خاص کیا جائے لیکن یہ درست نہیں کما مر بالتفصیل بہر صورت یہ اجتہاد اس قدر نصوص کے باوجود نص کا مخالف کس طرح ہوگا؟ بلکہ اب خود یہ اجتہاد کافی تقویت حاصل کر گیا ہے اور معلوم ہوا کہ ہمارا یہ اجتہاد (ان نصوص کے علم سے پہلے) بالکل صحیح تھا۔ فالحمد لله علىٰ ذلك كثيرا طيباً مباركا فيه مباركا عليه كما يحب ربنا ويرضىٰ"

خلاصہ کلام کہ ہمارا اجتہاد مستقل نہیں ہے بلکہ گذشتہ دلائل کی تائید کرتا ہے البتہ اگر کوئی بھی نص نہ ہوتی تب بھی اجتہاد سے ارسال کو ترجیح دی جاسکتی تھی۔ کیونکہ ہمارے پاس نماز میں کچھ باتیں اجتہاد سے داخل کی جاسکتی ہیں۔ خود مانع حضرات بھی اجتہاد سے کچھ باتیں نماز میں داخل کرتے ہیں جیسا کہ تفصیل کے ساتھ شروع کتاب میں گذر چکا ہے۔ فتذکروا۔

اگر کہا جائے کہ شروع کتاب میں تم کہہ آئے ہو کہ بعض باتیں ہیں جو اجتہاداً نماز میں داخل کی گئی ہیں لہٰذا ہوسکتا ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام میں ہو کہ وضع پر تمہاری پیش کردہ مشکلات کے حل کے لیے شارع بارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کو امت کے اجتہاد کے لیے چھوڑ دیا ہو۔

جواباً عرض ہے کہ مسئلہ مبحوث فیہا میں یا تو رکعت جاتی ہے یا امر کی مخالفت لازم آتی ہے۔ لہٰذا ایسے مسئلے کو اجتہاد پر چھوڑنا غیر موزوں اور نامناسب ہے۔ باقی جو مثالیں پیش کی گئیں ہیں ان میں نہ رکعت کے جانے کا ڈر (خوف) ہے نہ کسی خاص امر کی مخالفت لہٰذا ایسی باتوں میں اجتہاد کی گنجائش ہوسکتی ہے اگر کہا جائے کہ تم بھی مسئلہ مبحوث فیہا میں نص نہ ہونے کے امکان کا قائل ہو اس وجہ سے کہتے ہو کہ بالفرض کوئی نص نہ ہوتی تو تب بھی اجتہاد ارسال کو متعین کر سکتا تھا جواباً گذارش ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر بالفرض کسی طرف نص نہ ہوتی یعنی نہ وضع کے لیے اور نہ ارسال کے لیے ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اس اجتہاد کے لیے کافی مجال ہے۔ لیکن تم کہتے ہو وضع لیکن اس کی وجہ سے جو مشکلات پیش آئیں گی ان کا حل اجتہاد میں رکھا ہوا ہے اور دونوں صورتوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ہمیں تمہاری صورت میں اجتہاد کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ جو کچھ لکھا گیا ہے وہ صرف بحث کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے یعنی بالفرض اگر کوئی دوسری دلیل نہ ہوتی

تو یہ استنباطی یا اجتہادی دلیل بھی پورا کام دے سکتی تھی اور نص کی جگہ بن سکتی تھی۔ ورنہ ہمارے پاس تو بحمد اللہ نصوص موجود ہیں اور یہ دلیل ان کی تائید میں ہے۔ یعنی نظر اور اجتہاد بھی اسی کا تقاضہ کرتے ہیں کہ رکوع کے بعد ارسال ہونا چاہیے اس طرف وضع کے لیے نہ نص ہے نہ کوئی اجتہاد یا نظر اس کی مؤید ہے۔

اصل مسئلہ (ارسال) پر کچھ اعتراضات کیے جاتے ہیں۔

(۱) نماز میں داخل ہونے کے بعد سے برابر آپ ﷺ سے وضع آیا ہے۔ لیکن دوسری یا تیسری وغیرہما رکعات کے متعلق بیان نہیں ہے لہٰذا تم (ارسال کے قائلین کو خطاب ہے) دوسری رکعات میں بھی ارسال کرو کیونکہ آپ ﷺ سے اس کے متعلق بیان نہیں ہے لیکن اگر ہمارے (وضع کے قائل) مستدل "اذا کان قائما" پر عمل کرو تو یہ مسئلہ حل ہو جائے گا۔ یعنی جب بھی کھڑا ہوا جائے گا یا جب بھی لوٹ کر کھڑے ہوں گے تو وضع کیا جائے گا۔ اس لیے یا پھر دوسری رکعتوں میں بھی (پہلی رکعت کے علاوہ) ارسال کرو یا پھر ہر حالت میں وضع کرو (یعنی رکوع کے بعد قیام میں بھی) اس قسم کے اعتراض اہل علم کی شان سے بعید ہیں لیکن چونکہ ہم نے شروع سے لے کر ضروری یا غیر ضروری اعتراض کا سوال نکال دیا ہے۔ اس وجہ سے اس اعتراض کا بھی جواب عرض رکھا جاتا ہے۔ جواب بالکل واضح ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ ﷺ کی نماز بیان کی ہے انہوں نے نماز کی صرف ہر ایک رکعت پہلی رکعت کی طرح بیان نہیں کی مگر آخر رکعت میں کون سی حالتیں جلوس وغیرہ کے متعلق فرق ہے تو اس کو واضح کیا گیا ہے اور البتہ بعض احادیث میں یہ الفاظ آتے ہیں کہ باقی رکعتیں بھی اس طرح سے پڑھیں؟ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں وضع کا بھی ذکر ہے اور جو مسند امام احمد وغیرہ میں موجود ہے۔ اس میں ہے کہ "قلت لا نظرن الی صلوٰۃ رسول اللہ ﷺ کیف یصلی" (آج) ضرور دیکھوں گا کہ جناب رسول اللہ ﷺ کس طرح سے نماز پڑھتے ہیں۔ پھر ایک رکعت کی کیفیت الا ماشاء اللہ بیان کرتے ہیں کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ آپ ﷺ نے صرف ایک رکعت پڑھی۔ حالانکہ صحابی آپ ﷺ کی مکمل نماز کو معلوم کرنا اور بیان کرنا چاہتا ہے۔ پھر صرف ایک رکعت کو بیان کرنے کے بعد آگے بیان نہ کرنے کا آخر مقصد کیا ہے؟ یا تم اس طرح کہو کہ صحابی رضی اللہ عنہ کو صرف ایک ہی رکعت معلوم ہوئی یا صرف اس کو بیان کیا اور بس کوئی بھی باشعور شخص اس طرح نہیں کہے گا۔ بہر حال اس طرح کہنا کہ آج ضرور آپ ﷺ کی نماز کا طریقہ دیکھوں گا اور اس کے بعد صرف ایک رکعت کو بیان کرنا اس سے بالبداہت ظاہر ہے کہ صحابی کا یہ مطلب ہے کہ دوسری رکعتیں بھی اسی طرح تھیں۔ ورنہ اگر دوسری میں فرق ہوتا تو خود ہی واضح کر دیتے۔ لیکن ایک رکعت کی کیفیت بیان کرنے پر اکتفا کرنے کا مطلب یہی ہے کہ دوسری رکعات کی کیفیات بھی تقریبا یہی تھیں۔ بعض اس قسم کی

جزوی باتیں جو بیان کرنے سے رہ گئی ہیں۔ جو کہ دیگر احادیث سے دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے معلوم ہوتی ہیں مطلب کہ جو حالتیں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ ایک رکعت میں ہیں وہ دوسری رکعات میں بھی ہیں اور ان بیان کردہ کیفیات سے شروع والے قیام میں وضع بھی ہے لہٰذا ایک رکعت کے بیان کے بعد دوسری رکعات کا بھی اس کے متعلق بیان ہوگا پھر اعتراض کس کا؟

کیا حضرت وائل رضی اللہ عنہ کو یہ بھی (نعوذ باللہ) پتہ نہ تھا کہ دوسری رکعات بھی ہیں میں صرف ایک رکعت کا حکم بیان کر رہا ہوں ہرگز نہیں بلکہ صحابی کے یہ الفاظ دیکھیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نماز پڑھتے ہیں کہہ کر اس کے بعد ایک رکعت کی کیفیت بیان کر کے سننے والوں پر حجت قائم کر دی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری (مکمل) نماز کس طرح تھی؟ کیا وضع کے (قائلین حضرات باہمی طرز مخاطب) مقتضی الحال اور کسی چیز کی صفات و کیفیات و ہیئات کے طرز اداء سے غیر واقف ہیں؟ قطعاً نہیں بلکہ ضرور واقف ہوں گے۔ پھر کس طرح سے حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے طرز بیان سے کچھ بھی معلوم نہیں ہوتا۔ یا یہ محض ارسال کے قائلین کو زبردستی الزام دینے کے لیے دفع الوقتی والا طریقہ اختیار کیا گیا ہے؟ علاوہ ازیں وضع کے قائل حضرات وائل کی مسند بزار والی حدیث کو صحیح کہتے ہیں۔ جس پر تنقیدی حصہ بالکل آخر میں کلام گذر چکی ہے۔ اس میں آخر میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعات اس طرح سے پڑھیں اس حدیث میں بھی موجود ہے کہ شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضع کیا۔ اس حدیث کو صحیح کہنے والوں کو کم از کم اعتراض نہیں کرنا چاہیے تھا۔ درحقیقت یہ حدیث صحیح نہیں ہے سنداً خواہ متناً حدیث صحت اور احتجاج کے درجے سے ساقط ہے گویا صحیح ہونے کی صورت میں ہمیں تو کوئی نقصان نہیں ہے۔ جیسا کہ تنقیدی حصے میں مفصل گذر چکا ہے، ہمارے لیے معاملہ بالکل صاف ہے صحابی رضی اللہ عنہ کا طرز عمل اور اس کے بیان کا طریقہ (ڈھنگ) ہمارے لیے کسی بھی اشتباہ کی گنجائش نہیں چھوڑتا اور نہ ہی اس میں کوئی گنجلک ہے۔ خلاصہ امر کہ یہ اعتراض سراسر مہمل ہے۔ اہل علم کو پیش کرنا مناسب نہیں اگرچہ جاہل پیش کریں تو معذور ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مطلق قیام سے وضع لاگو نہیں ہے تو پھر نماز جنازہ میں وضع کا ثبوت کہاں سے لاؤ گے۔ جواباً گذارش ہے کہ حضرت هلب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت آئی ہے (جو امام احمد کی مسند میں ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے وضع مطلق نماز سے لاگو ہے کیونکہ نماز جنازہ بھی اس مطلق نماز میں داخل ہے اس میں وضع ہونی چاہیے حدیث یہ ہے۔

"عن قبيصة بن هلب عن ابيه قال رأيت رسول الله ﷺ ينصرف عن يمينه وعن يساره ورأيته يضع هذه على صدره ووصف يحيىٰ اليمنى على اليسرى فوق المفصل."

قبیصہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ اپنے والد ہلب رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ میں نے جناب رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ دائیں اور بائیں طرف پھرتے تھے اور آپ ﷺ کو دیکھا یہ (ہاتھ) اپنے سینے مبارک پر رکھا یحیٰ (راوی) نے اس کا اس طرح سے بیان کیا کہ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے جوڑ پر رکھا اور ابن الجوزی کی التحقیق میں یضع یدہ علی صدرہ کے الفاظ ہیں۔ یعنی اپنے ہاتھ مبارک سینے پر رکھتے تھے۔

واضح بات یہ ہے کہ یہ بیان نماز کے متعلق ہے یہی سبب ہے کہ اس حدیث کو وضع علی الصدر فی صلوٰتہ کے لیے استدلال کے طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ مقصد یہ حدیث بتاتی ہے کہ ہر نماز میں وضع علی الصدر ہے ورنہ صحابی رضی اللہ عنہ اس کو کسی خاص نماز کے ساتھ مقید بتاتا۔ اس حدیث سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب بھی معلوم ہوتا ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جن احادیث میں وضع کا ذکر ہے (مثلاً آنے والی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث) یہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والی احادیث ہیں۔ پھر بیٹھ کر نماز پڑھتے وقت وضع کہاں سے ثابت کرو گے؟ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث یعنی حضرت ہلب والی حدیث عام اور ہر نماز اس میں شامل ہے یہی وجہ ہے کہ ہم نماز جنازہ میں بھی وضع اس سے ثابت کرتے ہیں بہر حال حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز میں وضع ہے چاہے وہ بیٹھ کر پڑھی جائے یا کھڑے ہو کر پڑھی جائے نماز کوئی بھی ہو یعنی خواہ فرض ہو خواہ نفل خواہ عیدین کی نماز خواہ جنازہ یا کسوف وغیرہ نماز بہر حال فی الجملہ ہر نماز میں وضع ہے۔ مطلق نماز میں یعنی ہر نماز میں وضع ہونے کا ثبوت تو امام بخاری کی اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ جو اپنی صحیح میں لائے ہیں حدیث کے الفاظ ہیں کہ۔

"عن سهل بن سعد الساعدي قال كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرىٰ في الصلوٰة"

حضرت سہل بن سعد الساعدی سے روایت ہے کہ لوگوں کو حکم دیا جاتا (یعنی امر کیا جاتا) تھا کہ نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر رکھیں۔ ظاہر ہے کہ امر خود نبی کریم ﷺ کا ہے۔

اس حدیث کی وضاحت سے نماز میں وضع کا حکم معلوم ہوتا ہے اور اس میں بھی مطلق نماز کا ذکر ہے یعنی کوئی بھی نماز ہو۔ مقصد کہ یہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ کی صحیح حدیث بھی ہر نماز کے لیے بتاتی ہے کہ اس میں "فی الجملہ" وضع ہے۔ پھر بیٹھ کر پڑھی جائے یا کھڑے ہو کر اور خواہ یہ نماز رکوع سجدے والی ہو یا نہ۔ باقی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی احادیث نماز میں وضع کو متعین کرتی ہیں۔

خلاصہ کلام کہ یہ عام احادیث بتاتی ہیں کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والی حالت میں بھی وضع ہے باقی کس جگہ پر وہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جگہ وہ ہے ہر رکعت کے شروع سے لے کر رکوع کرنے تک کیونکہ

دوسرے ارکان کے احکام الگ الگ ہیں۔ مثلاً رکوع، سجدہ رکوع کے بعد والا قیام جلسہ۔ ان سب ارکان کے احکام اور کیفیات الگ الگ ہیں۔ لہٰذا یہ وضع والا حکم شروع رکعت کے ساتھ رہا جس کی انتہاء رکوع کرنے تک ہے بہر حال ان عام احادیث میں، فی الصلوۃ کے الفاظ سب نمازوں کے حکم میں شامل رکھنے کے لیے آئے ہیں (لائے گئے ہیں) نہ اس مطلب کے لیے جس کے لیے مسئلہ مبحوث فیہا میں وضع کے قائلین ان کو کام میں لاتے ہیں۔ جیسا کہ تنقیدی حصے میں تفصیل سے گذر چکا ہے بالفرض اگر کوئی دلیل اگر بیٹھ کر پڑھی جانے والی نماز کے لیے وضع کے بارے میں نہ بھی ہوتی تب بھی اجتہاد سے کام لیا جاسکتا تھا۔ کیونکہ مسلک منصور یہی ہے کہ نماز میں بھی اجتہاد کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ اجتہاد نماز میں واقع ہے کما مر۔

لیکن یہ وضع نماز میں کس وقت ہوگا اس کا بیان حضرت وائل کی یہ حدیث کرتی ہے جو امام احمد کی سند میں وارد ہے: حضرت وائل بن حجر الحضرمی اخبرنی قال قلت لا نظرن الی رسول الله ﷺ کیف یصلی قال فنظرت الیه قام فکبر ورفع یدیه حتی حاذتا اذنیه ثم وضع یده الیمنی علی ظهر کفه الیسری والرسغ والساعد ثم قال لما اراد ان یرکع رفع یدیه مثلها ووضع یدیه علی رکبتیه۔ الحدیث مسند احمد صفحه ۳۱۸۔

کلیب کہتا ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ بن حجر الحضرمی نے مجھے خبر دی کہ اس نے کہا میں نے کہا (خیال کیا) کہ ضرور دیکھوں گا حضرت رسول اکرم ﷺ کی طرف کہ آپ ﷺ کیسے نماز پڑھتے ہیں۔ پھر آپ ﷺ کی طرف دیکھا آپ کھڑے ہوئے پھر تکبیر کہی کہ ہاتھ اٹھائے حتی کہ اپنے کانوں کے برابر ہوگئے۔ پھر آپ نے اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کی پشت کلائی اور بازو کے بیچ حصے پر رکھا پھر صحابی رضی اللہ عنہ کہتا ہے کہ جب آپ نے رکوع کا ارادہ کیا تو اسی طرح اپنے ہاتھوں کو اوپر اٹھایا اور (رکوع میں) اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھا۔ اس حدیث سے بھی مطلق نماز کا حکم معلوم ہوتا ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کی مطلق نماز کے متعلق حکم بتا رہے ہیں جیسا کہ ان کے الفاظ ''کیف یصلی'' اس کی طرف واضح اشارہ کر رہے ہیں۔ یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اس نماز کی کیفیت میں تو رکوع وغیرہ بھی ہے پھر اس کو بھی نماز جنازہ کے ساتھ منسلک رکھا جائے گا کیا؟ کیونکہ جو ہیئتیں یا حالتیں خود شارع علیہ الصلوۃ والسلام نے خود ہی نماز جنازہ سے خارج کر دی ہیں وہ آپ ہی کی نص (قول یا فعل) کے مطابق خارج ہوگئیں۔ باقی دوسری باتیں داخل رہیں گی۔ مثلاً وضع جو اس حدیث سے ثابت ہو رہا ہے اس کو خارج کرنے کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا وہ بدستور نماز جنازہ کے ساتھ منسلک رہیں گی۔ بہر حال جنازہ کی نماز، یا کسوف وغیرہ کی نمازیں ان میں جو باتیں خود جناب حضرت رسول اکرم ﷺ نے بڑھائیں یا ان میں سے کچھ کم کیں وہ

باتیں ٹھہریں۔ باقی دوسری باتوں میں سب نمازیں مشترک الحکم رہیں گی۔ لہٰذا رکوع وغیرہ چونکہ خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خود نماز جنازہ سے خارج کیے ہیں اس وجہ سے وہ خارج۔ باقی وضع کو آپ ﷺ نے نہیں نکالا لہٰذا وہ داخل رہے گا اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وضع نماز میں دخول کے بعد ہی ہے۔ لہٰذا جنازہ میں بھی (اللہ اکبر) کہہ کر داخل ہوتے وقت وضع کرنا ہے۔ رہا یہ سوال کہ وضع کب تک چلے اس کے لیے دو صورتیں ہیں۔ ایک رکوع میں جاتے وقت دوسرا رکوع سے سیدھے کھڑے ہوتے وقت پہلی صورت کے لیے اس حدیث میں بیان آچکا ہے کہ جب رکوع میں جھکتے تھے تو ہاتھ گھٹنوں پر رکھتے تھے اور دوسری صورت کے لیے مسئی فی الصلوٰۃ والی حدیث حتی ترجع العظام الی مفاصلها۔ یاحتی رجع کل عظم فی موضعه وغیرہ ہمیں بتاتی ہیں مطلب کہ جب تک رکوع نہ کیا جائے تب تک وضع کرنا ہے۔ جیسا کہ اس حدیث سے بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے اور اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر بھی تقویت پہنچاتا ہے۔

”كان على اذا ام فى الصلوٰة وضع يمينه على رسغه فلا يزال كذالك حتى يركع الخ“

حضرت علی رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھاتے تھے تو اپنے دائیں ہاتھ کو کلائی (بائیں ہاتھ) پر رکھتے تھے پھر اسی حالت میں رہتے تھے حتی کہ رکوع کرتے تھے الخ۔

مطلب کہ نماز (مطلق نماز) میں داخل ہونے کے بعد وضع کرنا ہے حتی کہ رکوع کیا جائے۔ باقی رکوع میں ہاتھ کہاں رکھنے ہیں اور رکوع کے بعد ان کا کیا حکم ہے وہ دوسری جگہ سے معلوم ہوگا بہر حال نماز جنازہ میں بھی وضع کیا جائے گا۔ (نماز میں داخل ہونے کے بعد) لیکن اس کی انتہاء یہاں رکوع تک۔ جب اس نماز میں رکوع ہی نہیں ہے صرف قیام ہی ہے لہٰذا یہ حکم (وضع کا) آخر تک رہے گا۔ البتہ اس نماز میں اگر رکوع بھی ہوتا تو پھر اس پر رکوع والا حکم بھی لاگو ہوتا اور رکوع سے سیدھے ہوتے وقت پھر اس کے متعلق جو حکم ہے وہ اس پر لگتا ہے لیکن چونکہ رکوع نہیں ہے تو یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بالفاظ دیگر اس طرح سمجھیں کہ نماز میں داخل ہوتے وقت تو وضع کا حکم ہے اور اس میں نماز جنازہ بھی داخل ہے اب وضع کے حکم کو ختم کرنے کے لیے کوئی دلیل چاہیے۔ یہ دلیل دوسری نمازوں کے لیے نہیں ہے کیونکہ رکوع کے بعد کے ارکان کے لیے حکم موجود ہے لیکن نماز جنازہ میں چونکہ رکوع ہی نہیں ہے۔ لہٰذا وضع (جو کہ دلیل سے ثابت ہے) اس کو ختم کرنے کے لیے کوئی دلیل نہ رہی اسی لیے یہ ساری (مکمل) نماز میں اپنی جگہ پر رہے گا۔ یہ بات بالکل واضح ہے صرف غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں نماز جنازہ میں وضع کے لیے صریح حدیث بھی ہے۔ جو کہ سنن کبری اور ترمذی شریف میں ہے اگر چہ یہ حدیث ضعیف ہے لیکن اس کا ضعف جن راویوں کی وجہ سے

ہے۔ ان کے متعلق تقریب میں ہے کہ ''ضعیف'' یعنی کہ ضعیف ہے۔ مطلب کہ یہ راوی متروک نہیں ہیں۔ لہٰذا ان احادیث کو شاہد بنایا جاسکتا ہے یعنی گذشتہ احادیث سے وضع معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث اگر چہ ضعیف ہے۔ لیکن ان کی مؤید ہے۔ لہٰذا شہادت کے لیے اس کو پیش کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ مطلب کہ یہ اعتراض بھی عجلت یا قلت تدبر پر مبنی ہے۔ واللہ اعلم۔

اس جگہ پر پہنچنے کے بعد منزل اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ قلم کی باگ کو روکنا پڑتا ہے۔ اپنے خیال کے مطابق اور علم میں جو اعتراضات تھے وہ نقل کر کے ان کے جوابات تحریر کیے گئے اور دلائل پر کافی بحث کی گئی کئی اعتراض دانستہ ذکر نہیں کیے کیونکہ ان کے جواب تحریر کئے ہوئے اعتراضات کے جوابات میں بادنی تامل سے حاصل کیے جاسکتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے علم کی کمی کے سبب کوئی اعتراض یا اس کا جواب ذکر نہ کیا ہو۔ اگر ایسے کسی اعتراض پر کوئی بندہ خدا مطلع کرے گا تو اس کا شکر گذار رہوں گا۔ آخر میں ارسال کے دلائل کا دوبارہ مختصر جائزہ لیا جاتا ہے۔ اس کے بعد اسی کتاب کو ختم کیا جائے گا اور اس کے بعد اس طویل اور خشک سفر کا خاتمہ ہوگا اور ہم بھی اجازت چاہیں گے۔ ارسال کے دلائل میں چار دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔ تین احادیث میں سے دو فعلی احادیث اور ایک قولی حدیث ہے اور چوتھی دلیل استنباطی یا اجتہادی ہے۔ اجتہادی دلیل جیسے کچھ ہے یا جس نوعیت کی ہے آپ خود غور کریں کہ یہ دلیل کچھ وزن بھی رکھتی ہے یا نہیں باقی احادیث والے دلائل وہ سیدھے سیدھے احادیث سے لیے گئے ہیں جو صحیح ہیں۔ اگر دو فعلی احادیث سے قطع نظر کی جائے تب بھی ایک قولی حدیث ہے وہی اس مسئلہ کے لیے (میری نظر میں) قاطع دلیل ہے۔ اگر فعلی احادیث بھی نہ ہوں یا ان کو قابل استدلال نہ بنایا جائے تب بھی یہ قولی حدیث مسئلہ مبحوث فیہا کے متعلق واضح حکم بتاتی ہے اس صورت میں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ نماز کی دیگر سب کیفیات کے متعلق آپ ﷺ کا فعل آیا ہے۔ لیکن اس مسئلہ کے لیے صرف قول وہ کیوں؟ اس لیے کہ قولی حدیث سے صرف یہ مسئلہ ہی وابستہ نہیں ہے۔ بلکہ ایک دوسرا مسئلہ بھی صرف قولی حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور جو فعلی احادیث ہیں وہ صحت کے درجے کو نہیں پہنچتی یہی کہ سجدہ میں جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھے جائیں یا گھٹنے اس کے متعلق بھی صحیح حدیث صرف قولی ہے جس میں پہلے گھٹنوں کے متعلق بھی صحیح حدیث صرف قولی ہے جس میں پہلے گھٹنوں کے رکھنے سے منع کیا گیا ہے اور پہلے ہاتھ کے رکھنے کا ارشاد کیا گیا ہے فعلی حدیث ایک حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے ہے جو محدثین کے نزدیک صحت کے درجے کو نہیں پہنچتی دوسری حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے (پہلے ہاتھ رکھنے کے بارے) جو سنن کبری للبیہقی میں ہے لیکن اس کی سند میں بھی کلام ہے اس کی سند اس طرح سے ہے۔ ''اخبرنا ابو عبداللہ الحافظ ثنا ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن بطة

الاصبھانی ثنا عبداللہ بن محمد بن زکریا ثنا محرز بن سلمۃ المدنی ثنا عبدالعزیز بن محمد عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر انہ کان یضع یدیہ قبل رکبتیہ قال کان النبی ﷺ یفعل ذالک" اس حدیث کے سب رواۃ ثقہ ہیں لیکن سند میں ایک راوی عبدالعزیز بن محمد (الدراوردی) ہے اس کی روایت عبداللہ بن عمر العمری سے منکر ہے (کما قال النسائی) اور یہاں بھی عبداللہ العمری سے روایت ہے لہٰذا روایت میں نکارت آجاتی ہے بہرحال کلام سے خالی حدیث نہیں ہے لیکن قولی حدیث صحیح ہے۔

مطلب کہ نماز میں ایک دوسری ہیئت ہے جس کے لیے فعلی حدیث صحیح وارد نہیں ہے۔ بلکہ صحیح حدیث صرف قولی ہے اسی طرح اگر مسئلہ مبحوث فیہا میں بھی صرف قولی حدیث دلیل نہ ہوگی تو اس میں کیا قباحت ہے۔

خلاصہ کلام کہ ارسال کے لیے جو حدیث (قولی) پیش کی گئی ہے۔ اس کی سند میں کوئی خرابی یا علت نہیں ہے اس کے متن میں نکارت (کسی بھی قسم کی) نہیں ہے باقی رہا اس سے ہمارا استدلال اس کے متعلق علماء کرام نے فیصلہ کرنا ہے کہ وہ عربیت کے قواعد کے ماتحت ہے یا نہیں اگر کسی اہل علم بھائی کو اس میں لسانی قوانین کے مخالف کوئی بات نظر آئے تو مجھے اس پر متنبہ کرے تو میں اس کا مشکور رہوں گا اور وہ عنداللہ بھی ماجور ہوگا۔ بلکہ میری ساری کتاب میں تنقیدی حصہ خواہ تحقیقی حصہ میں جو بھی غلطی معلوم کرے تو مجھے اس سے آگاہ کرے۔ اس کا مجھ پر بڑا احسان ہوگا۔ باقی محض جماعتی تعصب یا فرقہ بازی کے سبب میرے استدلال کو نظر انداز کرے یا تنقید و قیع کو کوئی وقعت نہ دے گا اور بغیر دلیل اعتراض کرے گا تو اس کو کوئی بھی جواب نہیں دیا جائے گا اسی طرح سے اگر کوئی میرے استدلال کو صرف اس وجہ سے نظر انداز کرے گا کہ پہلے کسی نے اس سے دلیل نہیں لی تو یہ بھی انصاف سے بعید بات ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

اہل علم کے نزدیک دلیل کے لیے صرف دو باتیں ضروری ہیں

(۱) لسانی قوانین سے موافقت اور (۲) دوسری کتاب وسنت کے مسلمات اور صحیح احادیث کے مخالف نہ ہوں۔ بس اگر یہ دو باتیں ہمارے علماء کو میرے دلائل میں نظر آئیں تو پھر ان کو لیں اور ان پر عمل کریں اور اگر ان دونوں اصولی باتوں میں سے کوئی بات میرے دلائل میں بھی نہ ہو تو مجھے بھی اس پر متنبہ کریں۔

واللہ الھادی الی سواء الصراط اس مقام پر اصل کتاب ختم ہوئی بحولہ وقوتہ وحسن توفیقہ تعالیٰ وتقدس واٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا ومولانا وحبیبنا وشفیعنا محمدا النبی الامی واٰلہ واصحابہ اجمعین الی یوم الدین اٰمین

# الضمیمہ

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید المرسلین سیدنا ونبینا محمد واصحابه اجمعین آمین۔

اما بعد کتاب مکمل ہوجانے کے بعد دونوں قیاموں میں وضع کے قائلین کی طرف سے دو تین باتین مزید علم میں آئی ہیں انہیں یہاں نقل کر کے ان کا جواب باصواب اللہ جل شانہ کی توفیق اور فضل سے لکھا جاتا ہے۔

معزز قارئین سے گذارش ہے کہ یہ کتاب کے پہلے حصوں کو ذہن میں رکھیں اور وہاں بیان شدہ حقائق ودلائل کو کسی وقت بھی اپنے ذہن سے اوجھل ہرگز نہ ہونے دیں ورنہ جو بیان لکھا جائے گا اس کے سمجھنے میں دقت پیش آئے گی۔ مزید یہ عرض بھی کیا جاتا ہے کہ اگر ہمارا کوئی بھی دوست مزید مشورہ دے گا یا بعض مزید باتوں کے اضافے کا مشورہ دے گا یا مزید کسی بات کی وضاحت کا طالب ہوگا اس کی توجہ مبذول کرانے کے بعد ان باتوں کی مزید وضاحت یا اضافہ اسی ضمیمہ میں کیا جائے گا ان شاء اللّٰہ العزیز وهو حسبی ونعم الوکیل۔

جس نے اس کتاب کے پہلے حصے (یعنی تنقیدی حصے) کو پڑھا ہوگا۔ انہیں معلوم ہوگا کہ میں نے وضع کے قائلین کی طرف سے جو اپنے مسلک کے اثبات کے لیے لفظ (فی الصلٰوۃ) کے عموم سے استدلال کیا تھا اس پر تنقید کرتے ہوئے ایک مثال یہ بھی پیش کی گئی تھی کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ "فی کل صلٰوۃ قرأۃ" جس سے وضع کے قائلین کے طرز استدلال کے مطابق جلسہ استراحت میں بھی قرأت ضروری ہے۔ چونکہ اس مثال سے ان کے مزعومہ کلیہ پر کافی زد پڑتی ہے اس وجہ سے جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ ڈوبتے کو تنکے کا سہارا۔ اس طرح ان اصحاب نے بھی اپنے دم توڑ دیے اور اپنے خیال کے مطابق پھر بھرپور کوشش کی ہے ذیل میں ایک اقتباس ان کا نقل کیا جاتا ہے۔ دو سجدوں کے بعد بیٹھنے (یعنی جلسہ استراحت) کے وقت دعا تھی کہ اس اقتباس کا عنوان یا سرخی (ہیڈنگ) آگے تحریر کردہ ہے کہ:

کوئی خاص احادیث میں نہیں دیکھی جاتی بلکہ ایک حدیث میں آیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نماز کے متعلق فرمایا کہ "انما هی التسبیح والتکبیر وقرأۃ القرآن' (مسلم) یعنی نماز میں صرف تسبیح تکبیر اور قرآن پڑھنا ہے۔ اس مفہوم سے ظاہر ہے کہ یہ جلسہ (بیٹھنا بھی) نماز کا جزء ہے لہٰذا اس حالت میں کوئی بھی آیت یا دعا جو قرآن وحدیث میں آئی ہو پڑھی جاسکتی ہے لیکن مقرر نہ کی جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی تعیین نہیں فرمائی ہے اور نیز اس وقت پڑھنا ضروری بھی نہ سمجھے کیونکہ صریحا حکم نہیں ہوا ہے" مہربان ناظرین کو چاہیے کہ اب ہماری تنقید کو انصاف کی نظر سے دیکھیں۔

عنوان ہے کہ ''دو سجدوں کے بعد بیٹھتے وقت دعا'' وہاں دعا سے مراد شرعی ولغوی معنی یہ ہے یا وہ معنی جو عرف عام میں مستعمل ہے۔ یعنی وہ معنی جس میں قرآن تسبیح تحمید تھلیل تکبیر اور جن الفاظ سے اپنی بہتری اور ہدایت کی طلب ہے ان میں تسبیح وتکبیر داخل ہیں۔ اگر دعا سے شرعی یا لغوی معنیٰ یعنی اپنوں کے لیے بھلائی ہدایت اور دین و دنیا کی بہتری کی طلب ہے تو اس میں تسبیح وتکبیر داخل نہیں ہیں قرآن مجید سے بھی صرف سورۃ فاتحہ اور وہ آیات جن میں اس قسم کی طلب ہے۔ وہ داخل رہیں گی۔ اس صورت میں جو حدیث عنوان کے تحت ذکر کی گئی ہے وہ عنوان کے مطابق نہ رہی اور جو دعاء سے مراد عرف عام والا معنیٰ مراد ہے تو عنوان بالکل عام ہے مگر حدیث صرف قرأت قرآن، تسبیح اور تکبیر کا ذکر کرتی ہے اور مستدل صاحب نے بھی اس کا خیال رکھا ہے جس طرح اقتباس میں تحریر ہے فرمایا کہ نماز میں صرف تسبیح تکبیر اور قرآن پڑھنا ہے پھر آگے چل کر لکھا گیا کہ اس حالت میں کوئی بھی آیت یا دعا جو قرآن یا حدیث میں آئی ہے پڑھی جاسکتی ہے لیکن مقرر نہ کی جائے اس سے صرف وہی عموم لکھا جو کہ عنوان میں ہے۔ اس انتشار کا کیا مطلب ہے؟ یا دوسرے الفاظ میں اس عبارت پر اس طرح سے غور فرمائیں کہ حدیث شریف کا جو ظاہر امر بتا تا ہے کہ نماز صرف جس پر لفظ ''انما'' دلالت کرتا ہے تسبیح، تکبیر اور قرأۃ القرآن ہے۔ لیکن تھوڑا سا غور کیا جائے کہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام کے امر کا مطلب قطعاً نہیں کہ ان تین کے علاوہ کچھ بھی نہیں پڑھنا کیونکہ یہ بداھۃ صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس میں اور بھی دعائیں ہیں۔ مثلاً دعائے استفتاح اور تشہد کے بعد کی دعائیں (تشہد) اور صلوۃ اور آخر میں سلام (کیونکہ صحیح مسلک کے مطابق امر بھی نماز میں ہے اور تحمید و تامین سے لے کر اگر حدیث میں حصر ہے تو یہ دوسری سب دعائیں اذکار جو ہیں ان کا کیا مطلب ہوگا اور اگر حصر مراد نہیں ہے بلکہ آپ ﷺ نے تمثیلاً یہ دونوں باتیں نماز میں پڑھنے کا بیان فرمایا ہے۔ یعنی آپ ﷺ کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں ایسی کوئی بات نہ کی جائے جو دنیاوی کلام سے مشابہت رکھتی ہو اور عام طور پر وہ نماز سے باہر بات کی جاتی ہو۔ جیسا کہ اس حدیث کا سبب نزول خود اس پر دال ہے۔ بلکہ نماز میں ایسے الفاظ کہنے ہیں جو اس کے آداب سے مطابقت رکھیں۔ مثلاً قرآن کریم پڑھنا یا الله اکبر یا سبحان ربی العظیم وغیرہ کہنا جس سے اللہ کی پاکیزگی اور تعظیم ظاہر ہو۔ بہر حال اگر ان الفاظ مبارک سے مراد محض تمثیل ہے تو اس صورت میں جلسہ استراحت میں صرف قرآن کی آیت یا تکبیر یا تسبیح پر اعفاء کا قول صحیح نہ ہوگا۔ پھر کوئی بھی شخص جلسہ استراحت میں کوئی بھی دعا نماز کی آمدہ دعاؤں میں سے پھر کوئی بڑی ہو یا چھوٹی ہو پڑھی جاسکتی ہے اور مستدل صاحب بھی اسی خیال کا معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے لکھا ہے کہ کوئی بھی آیت یا دعا جو قرآن یا حدیث میں آئی ہے پڑھی جاسکتی ہے۔ لیکن اس حالت میں لامحالہ جلسہ استراحت کافی طویل ہو جائے گا اور

حضرت رسول اکرم ﷺ کے احوال مبارک سے کلی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ جلسہ استراحت میں کافی وقت (دیر تک) نہیں بیٹھتے تھے۔ اس طرح یہ فعل سنت کے سراسر خلاف ہوگا اور اگر جلسہ استراحت میں پڑھنا ان تینوں قرآن، تسبیح اور تکبیر پر بند (موقوف) کہو گے تو چونکہ جلسہ استراحت کو تم اس میں شامل انما ھی (الصلوۃ الخ) کے الفاظ جو عام ہیں تمہارے بنائے ہوئے کلیہ کے مطابق سمجھنا ہے اس وجہ سے دیگر اجزاء میں بھی صرف ان پر اکتفا کرنا پڑے گا ورنہ صرف جلسہ استراحت کو ہی ان تینوں کے لیے خاص کرنے کے لیے کوئی خاص دلیل پیش کریں۔ جب خصوص کی دلیل کوئی نہیں تو پھر یا تو مکمل نماز کو ان تینوں میں بند کریں یا دوسری ادعیہ کی بھی اجازت دیں اور جلسہ استراحت اس میں داخل رہے گا حالانکہ حدیث شریف کا یہ منشا معلوم نہیں ہوتا حدیث مبارک سے صرف یہ سمجھانا تھا کہ نماز میں ایسا کلام نہ کیا جائے جو عام طور پر خارج الصلوۃ ہوتا ہے بلکہ ایسے الفاظ کہے جائیں جو نماز کے آداب اور اکرام کو ملحوظ رکھیں۔ مثلاً قرآن کا پڑھنا یا تکبیر یا تسبیح کہنا اور حدیث کا یہ بھی مطلب نہ تھا کہ نماز کے ہر جزء میں ان میں سے کوئی نہ کوئی ضرور ہو۔ مطلب صرف یہ تھا یہ کام (مثلاً) فی الجملہ نماز میں ہیں پھر قرآن کی قرأت جو متعین ہے تسبیح کہاں کہی جائے یہ بھی بتایا گیا ہے اور تکبیر کس وقت کہنی ہے۔ اس کی بھی وضاحت کی گئی ہے جلسہ استراحت تو بالکل خفیف ہے۔ اس میں آپ ﷺ سے کچھ بھی پڑھنا منقول نہیں ہے ورنہ کسی نہ کسی حدیث میں ضرور اس کا بیان آتا۔ جی ہاں اس وجہ سے اپنے خیال سے اس میں کچھ نہ کچھ پڑھتا ہوگا۔ پھر آخر میں یہ تحریر فرمایا کہ نیز اس وقت پڑھنا ضروری بھی نہ سمجھے کیونکہ صریحا حکم نہیں ہوا ہے۔ یہ بھی عجیب ہے کیونکہ صلوٰۃ کے عموم میں تمہارے کہنے کے مطابق نماز کا ہر ہر جزء بالضرور داخل ہو جاتا ہے۔ چاہے اس کا محل دوسری جگہ متعین ہو چکا ہو تو پھر اس حدیث "فی کل صلوۃ قراءۃ" کے مطابق جلسہ استراحت میں قرات کیوں ضروری نہیں ہونی چاہیے؟ خصوصاً تمہارے اصول کے مطابق کہ ہر وہ حدیث جس کو مستقل بنایا جاسکتا ہے اس کو مستقل اور علیحدہ ہی رکھا ہے ان احادیث کو ایک نہیں سمجھنا یہ تو پھر "فی کل صلوۃ" بھی مستقل حدیث ہے۔ جس سے ساری نماز میں قرأت کرنا معلوم ہوتا ہے چونکہ دوسرے اجزاء تسبیح وغیرہ سے مخصوص ہوتے ہیں باقی رہتے ہیں قیام اول اور جلسہ استراحت سے ان میں ضرور قرأت کرنی چاہیے جیسا کہ اس کا مفصل بیان کتاب کے پہلے حصے میں گذر چکا ہے یا دوسرے الفاظ میں اس طرح کہتے ہیں کہ جو حدیث بطور دلیل تحریر کی گئی ہے (یعنی انما ھی التسبیح الخ) اس کا مطلب یقین کے ساتھ یہ نہیں ہے کہ نماز کے ہر جزء میں قرآن بھی پڑھا جائے تسبیح بھی پڑھی جائے اور تکبیر بھی کہی جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ نماز کے ہر جزء میں ان میں سے کوئی نہ کوئی ہو۔ پھر جب صلوٰۃ جس کا اطلاق تمہارے نزدیک کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے۔ ان تینوں

چیزوں سے خالی نہ ہوگی تو تمہاری ذکر کردہ دلیل (یعنی قیام بعد الرکوع میں وضع کے متعلق دلیل) کے مطابق اس طرح کہا جائے کہ تسبیح کے مواضع بھی متعین ہوچکے تکبیر کا محل بھی احادیث نے مقرر فرمایا ہے باقی رہتا ہے پہلا قیام اور جلسہ استراحت ان میں بھی قرات ضروری ہے علاوہ ازیں یہ کہنا کہ (ضرورت) کا صریحاً حکم نہیں آیا وہ بالبداہت غلطی پرمبنی ہے کیونکہ حدیث کا ظاہر مفہوم اس کا تقاضہ کرتا ہے دوسرا کہ حدیث میں اس طرح سے فرمایا گیا ہے کہ نماز میں قرأت القران ہے تسبیح ہے تکبیر ہے اور ان میں پہلا قیام بھی بالضرورت داخل ہے اور اس میں قرات فرض ہے۔ پھر کس طرح کہتے ہو کہ جلسہ استراحت میں چاہے تو قرآن کی کوئی آیت پڑھ لے لیکن اس کو ضروری نہ سمجھے۔ حالانکہ ان میں کسی بھی آیت کریمہ کا پڑھنا تم لفظ ”لا صلوٰۃ“ کے عموم سے ثابت کرتے ہو جس عموم میں پہلا قیام بھی داخل ہے اور اس میں قرأت فرض ہے۔

ہاں اگر تم اس طرح کہو کہ اس حدیث میں نماز کے متعلق فی الجملہ بیان ہے۔ یعنی وہی باتیں نماز میں ہیں لیکن کہاں فرض کہاں جائز اور کس جزء میں قرات کس میں تسبیح وغیرہ وہ دوسری جگہ معلوم ہوگا کہ گھوم گھما کر پھر بھی میرے استدلال کی طرف لوٹنا پڑا یعنی تسبیح اور تکبیر کی دوسری احادیث سے محل متعین ہوگیا ہے۔ باقی رہتی ہے قرأت اور اس کے پڑھنے کی جگہیں بھی رہتی ہیں۔ قیام اول اور جلسہ استراحت کے لیے اگر چہ دوسری جگہ کوئی حکم نہیں ہے مگر یہ حدیث ان تینوں قرات القران تسبیح وتکبیر کی رکنیت پر دلالت کرتی ہیں۔

کیونکہ آپ ﷺ نے ان تینوں کو نماز کہا ہے کیونکہ جیسا کہ سورت فاتحہ کے لیے لفظ صلوٰۃ کا آیا ہے جو اس کی رکنیت پر دال ہے اس طرح یہاں بھی ”انما (ای الصلوۃ التسبیح) الخ پھر اگر عموم“ الصلوٰۃ میں جلسہ استراحت بھی داخل ہے تو اس میں یا تو قرات القرآن تسبیح ،تکبیر تینوں کو فرض کہو یا ان میں سے کوئی ایک اور کسی ایک کے لیے تمہاری نظر انتخاب آخر کار قرأت القران پر ٹھہرے گی کیونکہ دوسروں کا محل متعین ہو چکا ہے۔

خلاصہ کلام کہ جلسہ استراحت میں تم اگر کچھ نہ کچھ پڑھنے کے قائل ہوگئے اور اس کو ضروری نہ سمجھنا اس سے حدیث کے الفاظ اباء (انکار) کرتے ہیں اور تمہارے طرز استدلال کے مطابق تمہیں جلسہ استراحت میں قرأت بالضرورت فرض کہنی چاہیے۔ اگر فرضیت قرأت کے قائل ہوگے (جلسہ استراحت میں) تو پھر تمہیں لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ جس قدر بھی قرات پڑھے یا زیادہ، دونوں کو ”انما هی التسبیح والتکبیر وقرأت القرآن“ شامل ہے تمھیں حق نہیں ہے کہ اس کو کسی چھوٹی آیت یا ایک دو آیات سے خاص کرو۔ آخر تمہیں کس نے یہ حق دیا ہے کہ قرأت القران کو صرف ایک آیت چھوٹی یا بڑی سے خاص کرو حدیث نے تو عام اجازت دی ہے اور تم نے فرمایا کہ ”اس حالت میں کوئی بھی آیت یا دعاء الخ“ پھر اسی صورت میں چاہے کوئی بیٹھا ہوا جلسہ استراحت میں قرأت القران والی سورت کو اختیار کرنے والی حالت

میں مسلسل قرآن پڑھے حتی کہ اول قیام سے بھی بڑھ جائے اور یہ کام سنت کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ نماز کو پتہ نہیں کیا سے کیا بنا دے گا اور اگر فرماؤ کے جلسہ استراحت میں قرأت القرآن والی بات عمل میں نہیں آئے گی بلکہ صرف تسبیح یا تکبیر کہے تو اس کے لیے میں دلیل کا مطالبہ کروں گا کیونکہ ''صلوٰۃ'' لفظ کے عموم میں داخل ہونے کے بعد اس میں صرف تسبیح و تکبیر کے پڑھنے کا قائل ہونا اور قرأت القرآن کو باہر نکالنا محض بے دلیل اور سینہ زوری ہوگی خصوصاً جب تم اس کے بھی قائل ہو کہ رکوع وسجود کے علاوہ نماز کے دیگر اجزاء میں قرآن پڑھا جاسکتا ہے جس طرح صریح حدیث کی منطوق کی مخالفت کر کے قیام بعد الرکوع میں قرأت القرآن کو جائز کہتے ہو۔ بہر کیف جلسہ استراحت میں قرأت القرآن کو روک نہیں سکتے ہو تو پھر کس قدر قرآن پڑھنے کی اجازت ہونی چاہیے اور اس سے کیا لازم آئے گا وہ خود ہی سمجھ لو۔ مطلب کہ تمہارے طرز استدلال سے ان مفاسد کا لازم آنا روز روشن کی طرح یقینی ہے اور اگر فرماؤ کہ جلسہ استراحت میں قرأت القرآن، تسبیح یا تکبیر اس وجہ سے ضروری نہیں کہتے کہ مسئی فی الصلوۃ والی حدیث میں آپ ﷺ نے اس شخص کو یہ امر نہیں فرمایا تھا حالانکہ آپ ﷺ اس وقت تعلیم دے رہے تھے اور آپ ﷺ کو سب فرائض اور ارکان کو بیان کرنا تھا۔ پھر کیوں نہ جلسہ استراحت میں پڑھنے کے متعلق ارشاد فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ میں یہ ضروری نہیں ہے تو اس کے لیے یہ گذارش ہے کہ اس حدیث میں رفع الیدین عند الرکوع وعند الرفع منه کا بھی ذکر نہیں تو پھر ایسا کام بھی ضروری نہ رہا حالانکہ یہ بات تمہارے مسلک کے خلاف ہے اگر کہو گے کہ رفع الیدین پر عمل (ضروری طور) ''صلوا کما رأیتمونی اصلی'' کے مطابق کرتے ہیں تو وہاں یہ سوال ہوگا کہ تم نے کس حدیث میں دیکھا ہے کہ آپ کریم ﷺ جلسہ استراحت میں قرأت کرتے تھے یا تسبیح و تکبیر کہتے تھے پھر اس کے پڑھنے کے (جائز طور پر ہی کیوں قائل ہوئے ہو) یا تو آپ ﷺ سے اس کا پڑھنا ثابت کر دو یا قطعاً نہ پڑھو۔ اگر کہو گے کہ یہ بات پھر ''انما ھی التسبیح والتکبیر وقرأت القراٰن'' سے ثابت کہتے ہیں تو پھر یہ معاملہ گھوم کر وہاں آیا اور اس طرح سے ایک غیر متناہی چکر میں پھنسنا ہوگا جس سے قیامت تک خلاصی نہ ہوگی باقی اگر فیاض دل اور وسعت ظرفی سے کام لے کر اس طرح کے طرز استدلال سے دست برداری کا اعلان فرماؤ تو فنعم الوفاق وحبذ الاتفاق واللہ اعلم بالصواب۔

دوسری بات کہ کتاب کے تحقیقی حصے میں میں نے یہ بات ثابت کی تھی کہ جو شخص بعد میں آ کر امام سے ملے اس کی نماز کی یہ ابتداء ہوگی اور اس پر دلیل یہ بھی ایک پیش کی گئی تھی کہ حضرت رسول اکرم ﷺ کے ساتھ نماز میں آ کر ایک شخص شریک ہوا ہو جلدی جلدی چلنے کے سبب سانس پھولا ہوا تھا۔ پھر صف میں

کھڑے ہونے کے بعد جو کلمات دعائے استفتاح کی جگہ پر پڑھے الخ اور اپنی اس دلیل پر امام نسائی اور امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ کی عبارتوں میں سے بھی سند لایا تھا۔ جیسا کہ امام نسائی نے اس حدیث پر اس طرح سے باب باندھا ہے (نوع اٰخر من الذکر بعد التکبیر) اور امام مسلم نے پہلے اس پر اس طرح سے باب باندھا ہے "باب ما یقال بین تکبیرۃ الاحرام والقرأۃ" اس کے بعد پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ذکر کر کے پھر یہ حدیث نسائی والی ذکر کی مطلب کہ ان دونوں جلیل القدر ائمہ حدیث نے اس حدیث میں چند کلمات کسی شخص سے وارد ہیں ان کو استفتاح والی دعا پر محمول کیا ہے اور ان ائمہ کا استدلال بالکل صحیح لیکن اس میں سے چونکہ یہ ثابت ہو رہا ہے کہ بعد میں آ کر شامل ہونے والے کی نماز کی ابتداء اس وقت سے ہے جس وقت وہ شامل ہوا ہے (یہ کس طرح یہ تحقیقی حصے میں گذر چکا ہے وہاں پر ملاحظہ فرمائیں) اس لیے جو صاحب اس رائے کے مخالف تھے (کیونکہ اس سے ان کے مسلک پر چوٹ لگتی ہے) انہوں نے اس حدیث کو ابھی دوسری ایک صورت پر حمل کرنے کی کوشش کی تا کہ "نہ ہو بانس نہ بجے بانسری" کے مصداق موجب استدلال کی بنیادیں ہی ختم ہو جائیں ان کا ارشاد ملاحظہ فرمائیں۔

عنوان "نماز میں سانس پھول جانے کی دعا"

اس کے نیچے یہ عبارت ہے جلدی آنے یا کسی دوسرے سبب کی وجہ سے نماز میں سانس پھولا ہو تو یہ دعا پڑھے اللہ اکبر والحمد للہ حمداً کثیرا طیباً مبارکا فیہ (مسلم)۔

معزز قارئین کرام یہاں مستدل صاحب نے امام نسائی اور امام مسلم کے استدلال کے خلاف اس ذکر یا دعاء کو سانس پھول جانے کے سبب پڑھنے کے لیے بطور دلیل ذکر کیا ہے ویسے تو ائمہ حدیث سے دلیل کی بناء پر اختلاف کرنا بالکل معیوب نہیں ہے بلکہ بموجب "ھم رجال ونحن رجال" ہم دلیل کی بنیاد پر ان سے کوئی مسئلہ یا استنباط احکام میں اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس جگہ پر جس سینہ زوری سے کام لیا گیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اور دلیل کی سخافت حد درجہ کو پہنچ چکی ہے اول دیکھئے کہ مسلم شریف کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں کہ "ان رجلا جاء فدخل الصف" یعنی ایک شخص آیا پھر صف میں داخل ہوا............ فقال الخ یعنی پھر کلمات کہے اس سے ظاہر ہے کہ یہ کلمات اس صاحب نے دعاء استفتاح کی جگہ پر پڑھے (کہے) ہیں اور نسائی والی روایت میں اللہ اکبر کے بعد یہ کلمات یعنی الحمد للہ الخ مذکور ہیں یعنی تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد یہ کلمات کہے جو کہ صاف دعاء استفتاح پر دال ہیں پھر دوبارہ اس بات پر علم اور فقاہت کا ماتم کرو کہ مستدل صاحب فرماتے ہیں کہ جلدی آنے یا کسی دوسرے سبب سے نماز میں سانس پھول جائے تو الخ استغفر اللہ ثم استغفر اللہ۔ اس حدیث میں اس طرح سے کہا ہے کہ اس شخص کا نماز کے دوران سانس

پھولا جو تم نماز میں سانس پھولنے پر دعاء پڑھنے پر دلیل لیتے ہو۔ حدیث کے الفاظ دونوں کتب نسائی اور مسلم میں ہیں "وقد حفزہ النفس" یعنی جملہ حالیہ مذکور ہے اور حال مفرد اور جملہ حالیہ میں بڑا فرق ہے حال مفردہ اور مقارنت حال کی ذوالحال کے ساتھ شرط ہے لیکن جملہ حالیہ میں مقارنہ شرط نہیں ہے بلکہ وہ ذوالحال سے آگے پیچھے ہوسکتا ہے جیسا کہ اس فرق کو شیخ عبدالقادر جرجانی نے دلائل الاعجاز میں وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اس کو سید رشید رضا نے اپنی تفسیر المنار میں سورۃ نساء کی آیت ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى.... الآیہ﴾ کی تفسیر بیان کرتے وقت بڑے اچھے انداز سے سمجھایا ہے۔

حاصل کلام کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کا نماز میں داخل ہونے سے قبل ہی (جلدی یا تیز چلنے کے سبب) اس کا سانس پھولا ہوا تھا۔ جس پر حفزہ النفس کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں۔ پھر کیا اس صحابی رضی اللہ عنہ کو اپنے سانس پھولنے کا علاج خواہ مخواہ نماز میں تھوڑے وقت کے بعد کرنا تھا؟ حالانکہ اس کا سانس پہلے ہی پھولا ہوا تھا۔ اس کو یہ خیال پہلے کیوں نہ آیا کہ نماز میں داخل ہونے سے پہلے یہ کلمات کہہ کر اپنا پھولا ہوا سانس ختم کروں پھر بعد میں نماز میں داخل ہو جاؤں۔ اگرچہ ان کلمات کے ادا کرنے کا اس کو زیادہ وقت صرف نہیں کرنا پڑتا پھر اگر یہ کلمات سانس پھولنے کی خاطر تھے تو ان کا محل خارج الصلوۃ تھا نہ کہ داخل الصلوۃ کیونکہ صف میں کھڑے ہونے سے پہلے اس کو جلدی کرنے کی وجہ سے اس کا سانس پھولا تھا پھر کیوں یہ کلمات نماز میں داخل ہوکر کہے؟ مطلب کہ جملہ حالیہ (وقد حفزہ النفس) بتاتا ہے کہ اس شخص کو ضیق النفس یا سانس پہلے ہی پھولا ہوا تھا پھر جیسے ہی مسجد میں آیا تو صف میں کھڑے ہونے کے بعد یہ کلمات کہے اس سے ظاہر ہوا کہ اس نے یہ کلمات پھولے ہوئے سانس کو ختم کرنے کے لیے نہیں بلکہ استفتاح والی دعا کی جگہ پر کہے اور چونکہ اس کا سانس پھولا ہوا تھا لہٰذا اس نے صرف اتنے ہی کلمات پر اکتفاء کیا اور اس سے یہ نکتہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر یہ کلمات کس نے کہے اس شخص (کہنے والا) نے اپنا نام بتانے کے ساتھ یہ بھی ذکر کیا کہ "وقد حفزہ النفس" یعنی صرف ان چند کلمات پر اکتفاء اس لیے کیا اور لمبی دعاء نہ پڑھی کیونکہ جلدی کی وجہ سے پہلے ہی سانس پھولا ہوا تھا۔ لہٰذا مزید کلمات نہ کہے فتدبر!

الغرض کہ اگر اس حدیث کا یہ مطلب ہوتا جو کہ مستدل صاحب نے اختراع کیا ہے تو اس شخص کا جواب اس طرح سے ہوتا کہ میں مسجد میں آیا پھر نماز میں کھڑا ہوا پھر میرا سانس پھول گیا تب میں نے یہ کلمات کہے لیکن یہ تو حدیث میں بالکل نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی اس طرح سے پتہ ہے سانس برابر پھولا ہے لیکن خارج الصلوۃ (سرعت کرنے کی وجہ سے) لیکن اس کا علاج نماز سے باہر کرتا تھا نہ کہ اندر داخل ہوکر وہ بھی پھر فاین هذا من ذالك۔ بہرکیف مستدل صاحب کا یہ استدلال قطعاً صحیح نہیں ہے لہٰذا جو اس پر بنیاد

رکھ کر مقصد لیا گیا ہے وہ بھی سارے کا سارا ھباء منثورا ہو گیا۔

تیسری بات تحقیقی حصے میں پہلی دلیل پر کلام کرنے کے ضمن عرض کر آئے ہیں کہ ''العظام'' کا لفظ شمول کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ سب ہڈیوں کو شامل ہے میری اس تحقیق کی تائید کے لیے ذیل میں ''حصول المأمول مصنفہ نواب سید صدیق حسن خان سے چند سطور نقل کی جاتی ہیں نواب صاحب فرماتے ہیں کہ۔

(السابع) الالف واللام الحر فیه لا الاسمیة تفید العموم اذا دخلت علی الجمع سواء کان سالماً او مکسرا وسواء کان من جوع القلة أو الکثرة وکذا اذا دخلت علی اسم الجمع کرکب وصحب وقوم ورهط) اس عبارت کا مقصد یہ ہے کہ الف لام حرفی جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو عموم اور شمول کا فائدہ دیتا ہے پھر یہ جمع سالم ہو یا جمع مکسر اور جمع قلت کے صیغوں میں سے ہو یا جمع کثرت کے صیغوں میں سے اور اسی طرح جب الف لام اسم جمع (رکب وقوم) پر داخل ہوتا ہے تب بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے آگے نواب صاحب فرماتے ہیں کہ: وقد اختلف فی اقتضاء ها العموم اذا دخلت علی هٰذه المذکورة علی ثلاثة مذاهب (الاول) انه اذا کان هذا لك معهود حملت علیٰ العهد فان لم یکن حملت علی الاستغراق والیه ذهبه جمهور اهل العلم۔ یعنی الف لام جب مذکورہ الفاظ پر داخل ہو تو اس کے عموم کے اقتضاء کے متعلق تین مذہب ہیں پہلا یہ کہ اگر اس جگہ پر پہلے ہی کوئی معہود ہے تو الف لام کو عہد پر محمول کیا جائے گا اور اگر کوئی معہود نہ ہو تو پھر اس کو استقراء پر محمول کیا جائے گا اور یہی جمہور اہل علم کا مذہب ہے اس کے بعد دو اور بھی مذہب نقل کرتے ہیں پھر لکھتے ہیں کہ ''والراجح پہلا مذہب (جمہور کا مذہب) ہے اور ابن الصباغ فرماتے ہیں کہ یہ صحابہ کا اجماع ہے تھوڑا آگے چل کر فرماتے ہیں کہ ومن امعن النظر وجود التامل علم ان الحق الحمل علی الاستغراق الا ان یو جد هنالك ما یقتضی العهد (حصول المامول صفحه ۸۳) یعنی جو اچھی طرح غور وفکر کرے گا اس کو معلوم ہو گیا کہ حق یہ ہے کہ الف لام جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو اس کو استغراق پر حمل کیا جائے مگر کوئی (ایسا) قرینہ وہاں پر موجود ہو جو عہد کا تقاضہ کرتا ہو تو پھر اس پر حمل کیا جائے گا۔ ان عبارات سے بھی معلوم ہوا کہ العظام سے مراد سب ہڈیاں ہیں کیونکہ وہاں عہد کے لیے کوئی قرینہ نہیں ہے اور نہ ہی عبارت میں کوئی معہود ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فانظروا بعین الانصاف واجتنبوا الاعتساف یا اولی الالباب والحمد لله اوّلا وآخرا وظاهرا وباطناً وصلی الله علیٰ سیدنا محمد وآلهٖ واصحابه اجمعین وبارك وسلم۔

# رکوع کے بعد قیام میں ہاتھوں کا چھوڑنا ہی مسنون

۱۹۶۹ء میں سیّد محب اللہ شاہ الراشدی کی کتاب "التحقیق الجلیل" شائع ہوئی جس پر جماعت کے بڑے بڑے شیوخ کی تقاریظ تھیں جن میں شیخ الحدیث عبدالقادر روپڑی صاحب رحمہ اللہ، شیخ محمد اسماعیل سلفی صاحب اور شیخ عطاء اللہ حنیف بھوجیانی رحمہ اللہ شامل تھے تو کراچی کے چند احباب نے شاہ صاحب رحمہ اللہ سے مطالبہ کیا کہ یہ کتاب سندھی میں ہے اس کو مختصر کر کے اردو میں شائع کروایا جائے تو اُردو دان طبقے کے لیے نعمت غیر مترقبہ ہوگی تو ان کے اصرار پر شاہ صاحب رحمہ اللہ نے "التحقیق الجلیل" کا خلاصہ "نیل الأمانی وحصول الأمال" کے نام سے یہ مقالہ تحریر کر کے شائع کروایا۔ (الازہری)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

((الحمد لله الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله وکفی بالله شهیدا.

فارسله الی الناس کافة فمن اتبعه واقتفی اشارته کان سعیدا ومن عصاه واتبع غیر سبیل المومنین فقد ضل ضلالا بعیدا.

والصلوٰة والسلام علی سیدنا محمد النبی الامی الذی بلغ رسالة وبین للناس ما نزل الیهم بیانا شافیا وقال لهم قولا سدیدا.

فاوضع لهم، بالتبلیغ مباشرة وبالکتابة وارسال المبلغین انواع العبادات واوضاعها. وجمیع الاداب والمعاملات ایضاحا تاما، فلم یتخلف عن اتباعه الامن کان جبارا اعنیدا وعلی اله واصحابه وازواجه وذریته واهل بیته الذی بلغوا عن نبینا کل شی ولو کان ایة وا دوالامانة فلم یترکوا منه شیئا قلیلا ولا کثیرا ولا کان منه وعدا ولا وعیدا.))

امابعد! چند سالوں سے اس مسئلہ پر بحث چل رہی ہے کہ رکوع کے بعد نماز میں ہاتھ چھوڑ دینے چاہئیں یا ان کو پہلے قیام کی طرح باندھ لینے چاہئیں اور اس بحث نے اتنا طول پکڑا ہے کہ طرفین سے اس سلسلہ میں تحریرات وتقریریں اور بحث ومناظرہ اور طعن وتشنیع تک نوبت پہنچ چکی ہے۔ دراصل مسئلہ کی صورت واضح تھی اور اگر انصاف سے کام لیا جاتا عدل کا دامن تھام لیا جاتا اور ضد وتعصب کو ترک کیا جاتا تو بات بالکل صاف ہوجاتی اور حق وباطل میں امتیاز ہو جاتا اور کسی کو کسی پر انگلی اٹھانے کی ضرورت قطعاً نہ پڑتی لیکن مصیبت تو یہ ہے کہ یہ مسئلہ اب صرف دو پارٹیوں کا ایک امتیازی خاصہ اور ان کے کاروبار کا ٹریڈ مارک بن گیا ہے، لہٰذا جو آدمی کسی ایک پارٹی کے ساتھ منسلک ہے وہ اسی طرح ہی کرتا رہتا ہے اگرچہ حقیقت میں اس کو اتنا علم وفہم بھی نہ ہو کہ وہ حسن امتیاز کر لیتا کہ یہ بات حق ہے محض اس بناء پر کہ ان کا اس پارٹی کے سربراہ کے ساتھ گہرا قلبی تعلق ہے اور اس کی بات کو کاالنقش فی الحجر بلکہ مثل وحی کے تصور کر لیتے ہیں اور آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید کر لیتے ہیں اور دوسری طرف یا دوسرے فریق کے موقف کو سننے یا ان کی تحریروں کو مکمل طور پر پڑھنے سے بھی گریز کرتے ہیں بلکہ مقابل فریق کی تحریروں کو شجرہ ممنوع تصور کر لیتے ہیں اور اس بات پر یقین کر لیتے ہیں کہ بس حق وہی ہے جو فلاں کرتا ہے یا جس پر فلاں عامل ہے اس کے سوا حق اصل ہے ہی نہیں۔ فیاللعجب وضیعة الادب.

اس سلسلہ میں راقم الحروف نے ایک کتاب سندھی زبان میں بنام ''التحقیق الجلیل'' لکھی تھی اور بہت سے عوام وخواص اور علماء وفضلاء نے اسے پسند فرمایا اور اپنی تقاریظ سے اس کو خراج تحسین پیش فرمایا۔ ہاں انسان کا کوئی کام غلطیوں سے مبرا نہیں ہوسکتا، لامحالہ دو تین غلطیاں مجھ سے بھی اس میں سرزد ہوگئی تھیں گو ان فروگذاشتوں سے نفس مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا تھا، تاہم ہم نے ایک ورقہ چار صفحات پر مشتمل لکھا ان میں ایک دو غلطیوں کا ازالہ کرلیا تھا لیکن مخالفوں نے اس کو بہت اچھالا اور ایک بات کو لے کر اپنے مقلدوں اور حواریوں کو یہ تاثر دینا شروع کیا کہ یہ کتاب ساری غلط ہے ان مقلدوں کا یہ حال ہے کہ وہ پوری کتاب دیکھتے بھی نہیں بس عوام کالانعام تو بکریوں کے ریوڑ کی طرح اپنے پیشوا کے پیچھے آمنا وصدقنا کہتے ہوئے، آنکھیں بند کر کے اس کتاب کو دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے لیکن بعض خواص بھی اس کتاب کا پورا مطالعہ نہیں کرتے اور اس کو فریق مقابل کے اقوال وتحریرات سے مقابلہ کرتے یا دیکھتے بھی نہیں کہ آخر کون سی بات حق ہے اور کیوں؟ اس لیے کہ جس کو انہوں نے اپنا امام بنا رکھا ہے وہ اس پر عامل نہیں اور اس کا یہ قول نہیں اور وہ اس کو صحیح نہیں سمجھے۔ فالی اللہ المشتکی

اس کے بعد میرے ایماء پر ہمارے مخلص دوست حضرت مولانا اللہ بخش مرحوم نے ایک رسالہ عربی زبان میں تحریر فرمایا جس کو پاکستان کے علاوہ حرمین شریفین کے چند علماء نے بھی بنظر استحسان دیکھا۔

کچھ عرصہ پہلے مجھے کراچی کے چند احباب نے کہا کہ اس مسئلہ پر آپ ایک رسالہ اردو زبان میں تحریر فرمائیں تاکہ جو حضرات سندھی زبان میں یا عربی میں لکھے ہوئے کتب سے استفادہ نہیں کرسکتے وہ اس سے فائدہ اٹھاسکیں۔ میں نے وعدہ کرلیا لیکن بموجب لکل اجل کتاب مجھے چند مشاغل اور مصروفیات نے ایسا مشغول رکھا کہ فوراً احباب کے اس ارشاد کی تعمیل نہ ہوسکی اور پھر دو ماہ یا اس سے کم وبیش میں بیمار بھی رہا۔ لہٰذا اس رسالہ کی تحریر میں کافی تاخیر ہوگئی۔ اب الحمد للہ کافی صحت یاب ہوگیا ہوں اور اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں اس رسالہ کے تحریر کرنے کی طرف پیش قدمی کرنے کا خیال ڈالا اور پھر اس مالک الملک کی جناب میں استخارہ کیا اور قلم اٹھا کر بسم اللہ پڑھ کر اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے توفیق کا طالب ہوتے ہوئے رسالہ کا آغاز کر دیا اور اسی ذوالجلال والاکرام کے فضل عظیم سے ہی امید کرتا ہوں کہ وہ اس رسالہ کے تکمیل کی توفیق مرحمت فرمائے اور اس کے صحیح طور پر تحریر کرنے اور اس کے اتمام کے وسائل وذرائع بھی اپنے فضل وکرم سے عنایت فرمائے وما ذالك علی اللہ بعزیز، اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ولا تجعله علینا ملبسه واجعلنا للمتقین اماما.

ناظرین کرام کو معلوم ہونا چاہیے کہ دلائل صحیح جو احادیث صحاح سے ثابت ہیں ان پر غور وفکر اور تامل

وتدبر کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں حق یہی ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام میں ارسال کرنا چاہیے یعنی ہاتھوں کو چھوڑ دینا چاہیے نہ کہ ان کو باندھنا چاہیے جیسا کہ ان شاء اللہ العزیز ذیل میں تحریر کیے ہوئے دلائل پر عدل وانصاف کا دامن تھام کر اور تعصب وفرقہ پرستی سے اجتناب کرتے ہوئے جو بھی نظر ڈالے گا اس کو بخوبی معلوم ہو جائے گا۔ واللہ الموفق

## دلیل اول:

مسیئ الصلوٰۃ. (یعنی وہ آدمی جو نماز صحیح طور پر ادا نہیں کر رہا تھا اور نبی کریم ﷺ نے ان کو تین بار نماز لوٹانے کا امر فرمایا اور پھر اس کو صحیح طور پر نماز ادا کرنے کی تعلیم دی) والی حدیث میں رکوع کے بعد والے قیام کے متعلق نبی کریم ﷺ نے اس کو ان الفاظ میں امر فرمایا:

((فاذا رفعت راسك فاقم صلبك حتى ترجع العظام الى مفاصلها))

الحدیث

ان الفاظ مبارک کا مطلب یہ ہے کہ جب تم رکوع سے سر اٹھاؤ تو اپنی پیٹھ کو سیدھا کرو حتیٰ کہ تمہاری سب ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ جائیں۔ یہ حدیث امام احمد کے مسند میں جلد۴ صفحہ ۳۴۰ پر موجود ہے اور اس کی سند جید وقوی ہے۔ اس کے سب رواۃ ثقہ وصدوق ہیں اور کوئی علت یا ضعف کی وجہ اس میں نہیں ہے۔

حدیث کے اس ٹکڑے سے معلوم ہوا کہ رکوع کے بعد والے قیام میں انسان کی سب ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنی چاہئیں کیونکہ اگر رکوع کے بعد والے قیام میں ہاتھ باندھے جائیں تو کہنیوں کی ہڈیاں جو رفع الیدین کی وجہ سے اپنے جوڑوں سے ہٹ گئی تھیں وہ اپنے جوڑوں کی طرف نہیں لوٹیں گی اس لیے یہ فعل نبی کریم ﷺ کے اس امر کے مخالف ہوا کہ اس قیام میں سب ہڈیوں کو اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنا ہے اور نبی کریم ﷺ کے امر کی مخالفت بڑی سنگین گستاخی ہے اور اس کا مرتکب اللہ تعالیٰ کے عذاب کے خطرہ میں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

(النور: ٦٣)

"پھر وہ لوگ جو نبی کریم ﷺ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں ان کو ڈرنا چاہیے کہ ان کو یا تو دنیا میں فتنہ پہنچے گا یا آخرت میں دردناک عذاب ہوگا۔"

ہاں اگر ارسال ہو یعنی اس قیام میں اگر ہاتھوں کو چھوڑ دیا جائے تو یہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں کہنیوں کی ہڈیاں بھی اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ جائیں گی۔ باقی ہاتھ باندھنے والے جو اس کے متعلق

یہ کہتے ہیں کہ ان ہڈیوں سے مراد صرف پیٹھ کی ہڈیاں ہیں۔ سو یہ ان کی بے جا جسارت ہے۔ حدیث پاک میں تو العظام کا لفظ ہے جس سے عربی کے اصول وقواعد کے بموجب سب ہڈیاں مراد ہیں اور اس طرح ہاتھوں اور کہنیوں کی ہڈیاں بھی اس میں شامل ہیں، اس کو اس لفظ سے مستثنیٰ کرنا یا اس سے خارج اور اس میں ان کو شامل نہ سمجھنا کسی دلیل کے بغیر قطعاً ممنوع ہے اور یہاں ہاتھ باندھنے والوں کے پاس ہاتھوں کہنیوں کی ہڈیوں کو العظام سے نکالنے کے لیے کوئی ایک دلیل بھی نہیں ہے، لہٰذا یہ محض زبردستی ہے اور اپنے مفروضہ کو بلا دلیل ثابت کرنے کی ایک غیر معقول سعی ہے۔

خلاصہ کلام: اس قولی حدیث سے واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام میں ہاتھوں کو چھوڑ دینا چاہیے تاکہ ان ہاتھوں اور کہنیوں کی ہڈیاں بھی اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ جائیں اور یہی نبی کریم ﷺ کی مذکور بالا حدیث کا تقاضہ ہے۔ واللہ اعلم

## دوسری دلیل:

اس سے قبل آپ قولی حدیث سے ملاحظہ فرما چکے ہیں اب ایک اور دلیل فعلی حدیث، یعنی خود نبی کریم ﷺ کے فعل مبارک سے ارسال کا یعنی ہاتھ چھوڑنے کی دلیل ملاحظہ فرمائیے۔ صحیح بخاری میں حضرت حمید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ الفاظ مبارک موجود ہیں:

((قال ابو حمید النبی ﷺ فاستوی حتی یعود کل فقار مکانه)) (صحیح بخاری)

''اور برابر ہو کر کھڑے ہو جاتے تاکہ سب ہڈیاں، اپنی جسمانی جگہ پر لوٹ آئیں۔''

اس فعلی حدیث سے (جو اصح الکتب بعد کتاب اللہ میں وارد ہے) بھی معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ رکوع کے بعد سیدھے کھڑے ہو کر اتنا وقت کھڑے رہتے کہ آپ ﷺ کے جسم مبارک کی سب ہڈیاں اپنی جگہ پر لوٹ آئیں اور یہ ظاہر ہے کہ ہڈیوں کی جگہ سے مراد ہے جسمانی جگہ جیسا کہ پہلی حدیث مبارک میں اس جگہ کو مفاصل سے تعبیر فرمایا گیا ہے اور مفاصل کے معنی جسم کے جوڑ ہیں اور یہی معنی یہاں بھی مراد ہے تاکہ نبی کریم ﷺ کی قولی وفعلی حدیث ایک دوسرے کے مطابق ہو جائیں، اس حدیث میں العظام کی جگہ کل فقار کے الفاظ آئے ہیں اور ان کی معنی ہے، ہر ہڈی یعنی سب کی سب ہڈیاں اپنی جگہ یعنی جوڑوں کی طرف لوٹ آتی تھیں اور فقار کی معنی کو صرف پیٹھ کی ہڈیوں تک محدود رکھنا عربی لغت مثلاً امام اصمعی کے اقوال کو ملاحظہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس سے سب ہڈیاں مراد ہیں اس حدیث فعلی سے بھی معلوم ہوا کہ رکوع کے بعد والے قیام میں اتنا وقت کھڑا ہونا ہے کہ اپنی جگہ یعنی جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں اور یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ سب ہڈیوں میں ہاتھوں اور کہنیوں کی ہڈیاں بھی شامل ہیں اور ہاتھوں اور کہنیوں کی ہڈیاں تب ہی

اپنی جگہ یعنی مفاصل یا جوڑوں کے طرف تب ہی لوٹ سکیں گی جب ارسال کیا جائے یا ہاتھوں کو چھوڑ دیا جائے ورنہ وضع کی صورت میں ہاتھوں اور کہنیوں کی ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف جوان کی جگہ ہے لوٹ کر نہیں آسکیں گی اور یہ اس صحیح حدیث کے مفاد کے قطعاً خلاف ہے اور ہاتھ باندھنے والوں کے پاس ہاتھوں اور کہنیوں کی ہڈیوں کو کل فقار سے مستثنیٰ کرنے یا اس میں شامل نہ کرنے کے لیے کوئی ایک صحیح دلیل بھی نہیں، پھر آخر بلا دلیل ان ہڈیوں کو کل فقار کی شمولیت وعموم سے خارج کرنے کے لیے وجہ جواز کیا ہے؟ بالکل نہیں اور ہرگز نہیں!! تو ان کو قطعاً یہ حق نہیں پہنچتا کہ ان ہڈیوں کو محض اپنے مسئلے کے ثابت کرنے کے لیے اس عمومی لفظ سے خارج کر دیں، یہ بالکل ناجائز ہے اور جہاں تک ہم نے سمجھا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کے تراجم ابواب پر غور وتدبر کیا ہے تو ہمیں بھی معلوم ہوا کہ حضرت امام المحدثین رحمہ اللہ نے بھی حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اس ٹکڑے سے یہی سمجھا ہے اور یہی مطلب اخذ کیا ہے جو اوپر ہم عرض کر آئے ہیں۔

چنانچہ حضرت امام والا مقام رحمہ اللہ نے باب صفۃ الصلوۃ میں اولاً نماز شروع کرنے کے بعد قیام اول یعنی جس میں قرأت ہوتی ہے اس کی ہیئت بیان کرنے کے لیے حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے قیام میں وضع کرنا ہے، یعنی ہاتھوں کو باندھنا ہے لیکن جب رکوع کے بعد والے قیام کا ذکر فرمایا تو اس حدیث کو وہاں ذکر نہیں کیا حالانکہ ان کا طریقہ اکثر یہ بھی ہے کہ ایک ہی حدیث کو مختلف ابواب میں الگ الگ مسائل کے اثبات کے لیے بار بار دہرا کر لاتے ہیں۔ لہٰذا امام عالی مقام رحمہ اللہ کے نزدیک رکوع کے بعد والے قیام میں بھی وضع یا ہاتھ باندھنے ہوتے تو وہ ضرور اس حدیث (حضرت سہیل بن سعد رضی اللہ عنہ) کو اس باب میں رکوع کے بعد والے قیام کی ہیئت بیان کرنے کے لیے ذکر فرماتے لیکن انھوں نے اس حدیث کا ذکر تو نہیں کیا اس کی طرف اشارہ تک نہیں کیا بلکہ اس رکوع بعد والے قیام کی ہیئت بیان کرنے کے لیے حضرت حمید رضی اللہ عنہ کی حدیث کا وہی ٹکڑا ذکر فرمایا جو ابھی ہم ذکر کر آئے ہیں اور باب کا عنوان یہ رکھا: (باب الطمانینة حین یرفع راسه من الرکوع) پھر حضرت حمید رضی اللہ عنہ والی حدیث کا ٹکڑا ذکر کیا۔ یاد رہے کہ یہ ٹکڑا انھوں نے ترجمہ کے بعد متصل رکھا ہے اور اس کے بعد دوسری حدیث موصول ذکر فرمائی ہے اب اس میں صاف اشارہ ہے کہ امام والا مقام رحمہ اللہ کے نزدیک بھی رکوع کے بعد والے قیام میں ارسال ہے یا ہاتھوں کو چھوڑ دینا ہے اور اہل العلم کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کی فقاہت یا علمی فہم وفراست ان کے ابواب کے تراجم میں ہی ہیں، ہر محقق اور منصف مزاج تعصب وحمیت جاہلیہ سے بری۔ امام المحدثین بخاری رحمہ اللہ کے اس صنع سے ان شاء اللہ تعالیٰ وہی سمجھے گا جو ہم نے سمجھا ہے اور یہاں تک تحریر کیا ہے۔

خلاصہ کلام کہ اس حدیث فعلی سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام میں آپ نے ارسال ہی فرمایا ہے اور ہاتھوں کو چھوڑ دینا ہی نبی کریم ﷺ کی سنت مبارکہ اور اسوۂ حسنہ کا اتباع کرے۔ اور جو چاہے اپنے مفروض مسلک اور ہوائے نفسانی کا اتباع کرے۔ واللہ اعلم

## تیسری دلیل:

امام بخاری رحمہ اللہ اپنی کتاب ''جزء رفع الیدین'' میں امام حسن بصری رحمہ اللہ جو بڑے جلیل القدر تابعی ہیں ان سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ فرماتے تھے:

((کان اصحاب النبی ﷺ کانما ایدیھم المروح یرفعونھا اذا رکعو واذا رفعو رؤسھم.))

''کہ نبی کریم ﷺ کے اصحاب کرام رضی اللہ عنہم نماز میں رکوع کی طرف جانے کے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کرتے تھے اور ان کے ہاتھ ایسے دکھائی دیتے کہ گویا پنکھے ہیں جھلائے جا رہے ہیں۔''

اس روایت میں امام حسن بصری رحمہ اللہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے رکوع کے وقت اور اس سے سر اٹھاتے وقت ہاتھوں کو اٹھانے کے فعل کو پنکھے سے تشبیہ دی ہے اور یہ تشبیہ تب ہی صحیح ہو سکتی ہے جب رکوع والے قیام میں ارسال ہو کیونکہ اس وقت یہ بجلی کے پنکھے تو نہیں تھے بلکہ وہی پنکھے تھے جو عام طور پر جہاں بجلی نہیں ہوتی اور وہاں ہاتھ کے بنے ہوئے پنکھے چلائے جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے پنکھے کا چلانا اس طرح نہیں ہوتا کہ صرف اس کو اوپر اٹھایا جائے بلکہ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایسے پنکھے کو پہلے اوپر اٹھایا جاتا ہے، پھر نیچے گرایا جاتا ہے۔ اس اوپر اور نیچے کی طرف تحریک سے ہوا لگتی ہے اور گرمی سے قدرے آرام ملتا ہے اس طرح بقول امام بصری رحمہ اللہ کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاتھ بھی رفع الیدین کرتے ہوئے پنکھے نظر آئے یہ تب ہی ہوگا جب رکوع کے بعد والے قیام میں بھی ارسال ہو۔ اور امام حسن بصری رحمہ اللہ نے اس روایت میں ان دو مقامات کا ہی ذکر کیا ہے۔ یعنی رکوع سے قبل کا اور رکوع کے بعد کا یعنی ان کا مقصد یہ ہے کہ ان دونوں مقامات میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاتھ رفع الیدین کی وجہ سے پنکھے معلوم ہوتے تھے اب رکوع میں تو بالکل گھٹنوں پر رکھے جاتے ہیں، بعینہٖ اس طرح رکوع کے بعد والے قیام میں بھی یہی تصور فرمائیں۔ یعنی سیدھا ہو کر پہلے ہاتھ اٹھاتے تھے اور پھر نیچے چھوڑ دیتے تھے اور یہی ارسال ہے الحمد للہ اس دلیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ سرور کائنات ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی رکوع کے بعد ارسال ہی کرتے تھے۔ فالحمد للہ علی ذالك.

## چوتھی دلیل:

امام ابن ابی شیبہ اپنی تصنیف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ذکر کرتے ہیں:

((عن جریر الضبی قال کان علی اذا قام فی الصلوۃ وضع یمینه علی وضع یساره ولا یزال کذالك حتی یرکع متی مارکع الا ان یصلح ثوبه او یحك جسد))

''جریر الضبی فرماتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ جب نماز میں کھڑے ہوتے تو اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اس جوڑ پر رکھے رہتے جو ہتھیلی اور کلائی کے درمیان ہے، پھر اسی حالت میں اگر کپڑے کو ٹھیک کرنا ہوتا یا جسم کے کسی حصہ کو خارش کی وجہ سے رگڑنا ہوتا تو ہاتھ اٹھاتے ورنہ ہاتھ باندھے رہتے حتیٰ کہ رکوع کرتے۔''

اس روایت میں ہاتھ باندھنے کی غایت یا حد رکوع کرنے تک بیان کی گئی ہے۔ جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ رکوع کے بعد والے قیام میں وضع نہیں کرتے تھے یا ہاتھ نہیں باندھتے تھے۔ ورنہ اگر رکوع کے بعد والے قیام میں بھی وضع ہوتا تو جریر الضبی (سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روای) اس کی حد صرف رکوع کرنے تک نہ بتاتے بلکہ اس طرح فرماتے کہ یـرکـع اور یسـجـد یعنی کھڑے رہنے کے بعد ہاتھ باندھے رہتے حتیٰ کہ رکوع کرتے یا سجدہ کرتے اور اس طرح رکوع کے بعد والے قیام کو بھی یہ ہاتھوں کا باندھنا شامل ہو جاتا لیکن جیسا کہ آپ نے دیکھا وہ باندھنے کی حد صرف رکوع کرنے تک کی بتاتا ہے اور اس سے ظاہر ہوگیا کہ رکوع کے بعد والے قیام میں وضع نہیں تھا اور یہی مطلوب ہے جو الحمدللہ ثابت ہوگیا۔

## پانچویں دلیل:

رکوع کے بعد ارسال کرنا یا ہاتھوں کو چھوڑ دینا عمل متواتر ہے اور امت مسلمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر اس دور تک جس میں ہم ہیں اس ارسال پر عمل پیرا رہا ہے کسی ایک صحابی رضی اللہ عنہ کا واضح طور پر عملی نمونہ ہرگز ہرگز پیش نہیں کیا جا سکتا جس سے واضح طور پر معلوم ہو کہ وہ رکوع کے بعد والے قیام میں وضع کرتے تھے۔

اب چند سال ہوئے ہیں کہ بعض علماء نے اس مسئلہ کو اٹھایا ہے ورنہ اس سے قبل سب کے سب کا عمل ارسال پر ہی تھا جیسا کہ مشہور محدث علامہ وحید الزمان جنہوں نے صحیح بخاری صحیح مسلم وغیرہما کتب حدیث کے تراجم کیے ہیں، وہ کتاب نزل الابرار من فقہ النبی المختار میں جلد ا صفحہ ۷۹ پر تحریر فرماتے ہیں:

((اذا لـم ينقل فيه الوضع عن رسول الله ﷺ ولا عـن اصحابه راه الناس فی کـل يـوم خـمس مرات ومن المحال ان الوضع فيه ولا يحكونه وقد رأيت مشـائـخـنا من اهل الحديث والشوافع والحنابلة كلهم يرسلون ايديهم فی

هذا القيام وما رأيت احدا منهم يضع يمينه على شماله فيه .))

''جب کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس رکوع کے بعد والے قیام میں ہاتھوں کو باندھنا نقل نہیں کیا گیا، حالانکہ لوگوں نے آپ کو پانچ مرتبہ نماز پڑھتے دیکھا اور یہ محال ہے کہ اس اس قیام میں وضع مسنون بھی ہو۔ پھر بھی اس کو نقل نہیں کیا گیا ہو اور بے شک میں نے اپنے اہلحدیث شافعی اور حنبلی اساتذہ کو دیکھا کہ وہ سب کے سب اس قیام میں ہاتھوں کو چھوڑتے تھے ان میں سے ایک کو بھی میں نے اس قیام میں ہاتھ باندھتے ہوئے نہیں دیکھا۔''

پھر وہی علامہ وحید الزمان اسی کتاب میں اسی صفحہ پر حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

((فالذي يقول بالوضع فيه كانه يخالف الاجماع ويحدث في الدين .))

''پھر جو شخص اس قیام میں ہاتھوں کو باندھنے کا قائل ہے وہ گویا امت کے اجماع کی مخالفت کرتا ہے اور دین میں احداث کرتا ہے، یعنی بدعت کا ارتکاب کرتا ہے۔''

اسی طرح علامہ محمد ناصر الدین البانی رحمہ اللہ جو عالم عرب کے مشہور محقق وجید عالم ہیں وہ اپنی کتاب صفۃ صلوٰۃ النبی ﷺ کے صفحہ ۱۴۰ کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

((ولو كان له اصل لنقل الينا ولو من طريق واحد يويده ان احدا من ائمة الحديث فيما أعلم ولست اشك في ان وضع اليدين على الصدر في هذا القيام بدعة ضلالة .))

''اگر اس قیام میں ہاتھ باندھنے کا اصل (دلیل) ہوتا تو ہماری طرف نقل کیا جاتا اگرچہ ایک ہی طریقہ سے کسی ایک نے بھی یہ کام نہیں کیا اور جہاں تک میں جانتا ہوں حدیث کے ائمہ میں سے بھی کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا اور مجھے اس بات میں شک نہیں ہے کہ سینہ پر اس قیام میں ہاتھوں کو باندھنا بدعت گمراہی ہے۔''

اسی طرح علامہ عبدالقادر حصاری رحمہ اللہ اپنے رسالہ تائید ما بعد الرکوع میں فرماتے ہیں، رکوع کے بعد ہاتھ باندھنا کسی دلیل اور تعامل سلف وخلف سے ثابت نہیں ہے، اس لیے اس بدعت سے بچنا چاہیے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان نقول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امت مسلمہ کا تعامل سلف سے لے کر خلف تک تواتر کے ساتھ رکوع کے بعد والے قیام میں ہاتھوں کا ارسال یا چھوڑنا ہی ہے۔ لہٰذا اس عمل تواتر کے خلاف کرنا بدعت کا اختراع ہے۔ واللہ اعلم

## چھٹی دلیل:

نبی کریم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

((صلوا كما رايتموني اصلي.)) (صحيح بخاري)

''نماز اسی طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھ رہے ہو۔''

نیز اس کے احادیث صحیحہ میں یہ وارد ہے کہ نبی کریم ﷺ رکوع کے بعد والے قیام میں سیدھا ہو کر اتنا وقت کھڑے رہتے کہ مقتدیوں کو یہ خیال گذرتا کہ شاید آپ کو سجدہ کی طرف جانے کے خیال کا نسیان ہو گیا، اب آپ خود بھی سوچیں کہ اگر آج کبھی کوئی امام اس طرح پڑھا رہا ہو تو بعد میں اگر کوئی مقتدی آئے تو ہاتھ باندھنے کے صورت میں آخر کس طرح معلوم کرے کہ یہ کونسا قیام ہے؟ آیا یہ پہلا قیام ہے، اس لیے اس میں ثنا پڑھے اور سورۂ فاتحہ بھی پڑھے یا یہ مابعد الرکوع والا قیام ہے، لہٰذا اس میں ربنا ولك الحمد وغیرہ کہے لیکن وضع کی صورت میں اس کا پتہ قطعاً نہیں چل سکتا اب اگر کوئی مقتدی آئے اور دیکھے کہ امام ہاتھ باندھے کھڑا ہے، خصوصاً اس صورت میں کہ امام ابھی ابھی ایک رکعت (مثلاً) پڑھ کر کھڑا ہوا ہے۔

اس لیے مقتدی نے یہ سمجھا کہ امام رکوع سے سیدھے ہوئے ہیں، لہٰذا اس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی کیونکہ اس نے یہی سمجھا کہ امام رکوع سے سیدھا ہوا ہے اور اس طرح اس کی یہ رکعت نہیں ہوئی کیونکہ سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی یا پھر امام تو رکوع کے بعد سیدھا ہوا تھا لیکن مسبوق مقتدی نے اس کو پہلا قیام قراۃ والا تصور کر لیا اس لیے اس نے ثنا اور سورۂ فاتحہ پڑھنی شروع کی تو سنت اور نبی کریم ﷺ کے خلاف بات ہوئی کیونکہ احادیث صحیحہ میں مقتدیوں کو امر فرمایا گیا ہے کہ جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم ربنا ولك الحمد الخ کہو، اس نے اس امر کے خلاف سورۃ فاتحہ پڑھ لی اور یہ امر کے مخالفت کا محذور لازم کیوں آیا اس لیے کہ امام نے دونوں قیاموں میں ہاتھوں کو باندھا ورنہ اگر دونوں قیاموں میں وضع وارسال کا فرق ہوتا تو یہ محذور کبھی اور قطعاً لازم نہ آتا مالا يخفى اور ہمیں یقین ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ مابعد الرکوع والے قیام میں بھی وضع کے عامل ہوتے تو آپ کے عہد مبارک میں بھی یہ مشکل ضرورت پیش آتی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کے لیے ضرور بارگاہ رسالت کی طرف رجوع فرماتے اور وہاں سے اس مشکل کا کوئی نہ کوئی حل حاصل کر لیتے۔ لیکن جب ایسی کوئی مشکل پیش ہی نہیں آئی اور نہ ہی اس کا حل منقول ہوا تو لامحالہ یہ ہی اس کا منطقی نتیجہ ہوگا کہ ان دونوں قیاموں میں وضع وارسال کا فرق تھا، اس لیے یہ اشکال پیش ہی نہ آیا، لہٰذا اس کے حل کی بھی ضرورت نہ رہی اور نہ وضع پر عمل کرنے والے اس اشکال کا کوئی صحیح حل پیش کر سکے ہیں اور نہ کر سکیں گے۔ ہاں کسی صاحب نے اگر کوئی حل پیش فرمایا تو ایسا کہ جو بدعت کے حدود میں داخل ہے اور نبی

کریم ﷺ کے واضح امر وارشادات کے بالکل مخالف ہے۔ لہٰذا یہ حل اشکال تو نہ ہوا، البتہ اس کو آپ کے نفس کا اختراع اور احداث فی الدین کہا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم

## ساتویں دلیل:

ان دونوں قیاموں کے احکام میں فرق ہے مثلاً: پہلے قیام میں قرأت فرض ہے اور سورۂ فاتحہ لازمی طور پر پڑھنی ہے لیکن مابعد الرکوع والے قیام میں قرأۃ نہیں ہے بلکہ سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولك الحمد وغیرہ کے پڑھنے کا حکم ہے۔ اسی طرح پہلے قیام میں سورۂ فاتحہ پڑھنے سے مقتدی رکعت کو پائے گا لیکن مابعد الرکوع والے قیام میں سورۂ فاتحہ پڑھنی ہی نہیں ہے اور اگر کسی نے پڑھ لیا تو وہ رکعت کو پالینے والا نہ ہوگا اس قسم کے احکام میں امتیاز کی وجہ سے یہی راجح اور اولیٰ، قوی اور حق ہے کہ ان دونوں قیاموں کی ہیئت میں بھی امتیاز ہونا چاہیے۔ کما لا یخفیٰ علی اولی الالباب واصحاب العلم.

اسی طرح اور بھی دلائل ہیں جو ہمارے دوست مولانا اللہ بخش مرحوم کے رسالہ تکمیل الخشوع عربی میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں اور ان کی اردو کتاب نصرۃ الخلیل (جو ابھی تک مخطوط ہے) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ لیکن حق کے طالب اور تعصب سے بری لوگوں کے لیے یہ سات دلائل جو ہم تحریر کر آئے ہیں، ان شاء اللہ کافی وشافی ہوں گے۔ لیکن جو مرغی کی ایک ٹانگ کو دہراتا رہے گا اس کے لیے تو بیسیوں دلائل بھی ناکافی ہوں گے۔ ایسے لوگوں سے اللہ ہی سمجھے۔ اب ہم ان دلائل کا ذکر کرتے ہیں جو وضع پر عمل کرنے والے پیش کرتے ہیں اور پھر ان کا اللہ کی توفیق سے جواب عرض رکھیں گے۔

ناظرین کرام! بغور وانصاف وتدبر تام کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں معلوم ہونا چاہیے کہ رکوع کے بعد والے قیام میں ہاتھ باندھنے والوں کے پاس سوائے دو حدیثوں کے اور کوئی دلیل نہیں ہے ایک حدیث نسائی شریف میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے دوسری امام احمد کے مسند میں ہے۔ بس صرف یہی دو حدیثیں ہیں جن پر ان کا زور ہے ان دونوں روایتوں میں سے بھی سب سے زیادہ اعتماد اول روایت پر ہے، لہٰذا اولاً ہم اسی حدیث پر ذیل میں کلام کر رہے ہیں جس سے قارئین کرام ان شاء اللہ العزیز اندازہ لگائیں گے کہ اس حدیث میں ان کے مسلک کی دلیل ہے ہی نہیں اور نہ ہی صحیح طور پر اس حدیث سے ان کے مفروضہ کا اثبات ہی ہو سکتا ہے۔

## پہلی دلیل:

**حدیث اول:** ((عن علقمة بن وائل عن ابیه قال رأیت رسول الله ﷺ اذا کان قائما فی الصلوٰة قبض بیمینه علی شماله .)) (سنن نسائی)

''حضرت علقمہ اپنے والد سیدنا وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب بھی آپ نماز میں کھڑے ہوتے تو اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کو پکڑتے تھے۔''

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب بھی نماز میں کھڑے ہوتے، یعنی قیام میں ہوتے تو اپنے ہاتھ باندھتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے ہر قیام میں ہاتھ باندھنے چاہئیں، کیونکہ مابعد الرکوع والا رکن بھی قیام ہی ہے اور اس کو بھی کھڑا ہونا کہا جاتا ہے نہ کہ بیٹھنا نہ سونا جب یہ ثابت ہوا کہ وہ کھڑا ہونا، یعنی قیام ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فرمان کہ جب بھی کھڑے ہوتے تو وضع کرتے۔

لہٰذا مابعد الرکوع والے قیام کو بھی شامل ہوگا، لہٰذا اس میں بھی وضع ہونا چاہیے نہ کہ ارسال۔ یہ ہے ان کے اس دلیل کا خلاصہ اب آپ اس کا جواب ملاحظہ فرمائیں۔ اس حدیث میں پہلے لفظ ''قائما'' آتا ہے اور اس سے یہ حضرات عام قیام مراد لیتے ہیں اور اس لیے مابعد الرکوع والے قیام کو بھی اس میں شامل سمجھتے ہیں۔ یہ صحیح نہیں بلکہ اس قیام سے صرف قیام اول مراد ہے جس میں قرأت کی جاتی ہے نہ کہ مابعد الرکوع والا قیام اور ہمارے اس دعویٰ کے یہ دلائل ہیں۔

١...... قیام اور قائما وغیرہما صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وغیرہم کے یہاں پہلے قیام کے لیے اتنا مروج اور معروف ومشہور تھا کہ مطلق قیام کہہ کر اس سے پہلا قیام ہی مراد لیتے تھے، مثلاً صحیح بخاری کی حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں اطمینان کے ساتھ ارکان الصلوٰۃ کو ادا کرنے کا بیان ہے اس میں یہ الفاظ ہیں ماخلا القیام والقعود یعنی قیام اور بیٹھنے کے سوائے اور سب ارکان قریباً برابر ہوتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ اس قیام سے مراد پہلا قیام ہی ہے اور قطعاً مابعد الرکوع والا قیام مراد نہیں۔ دیکھیے قیام یہاں مطلق ہے اور عام رکھا گیا ہے لیکن مراد متفق طور پر پہلا قیام ہی ہے اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہاں یہ لفظ (قیام) پہلے قیام میں مروج اور عام طور پر مشہور نہ ہوتا تو صحابی رضی اللہ عنہ اس کو اس طرح مطلق نہ چھوڑتے بلکہ یہ فرماتے کہ:

((ما خلا القيام الذى قبل الركوع يا ماخلا القيام الذى فيه القرأة))

''یعنی اس قیام کے سوائے جو رکوع سے پہلے ہے یا اس قیام کے سوائے جس میں قرأت ہے۔''

لیکن صحابی رضی اللہ عنہ نے اس طرح کی تشریح نہیں فرمائی بلکہ مطلق چھوڑ دیا اور اس سے مراد پہلا قیام لیا جیسا کہ ظاہر ہے۔ اس طرح حضرت امام بخاری رحمہ اللہ اپنی کتاب ''جزء القرأۃ'' میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ قول نقل ہے کہ:

((عن ابی هریرة رضی الله عنه قال لا یجزیك الا ان تدرك الامام قائما.))

(جزء القرأة ص ۳۵)

''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رکعت کے ادراک کے لیے تمھیں ضروری ہے کہ امام کو کھڑے ہونے کی حالت میں (قیام میں) پالو۔''

یعنی اگر قیام کی حالت میں تم نہ ملے تو تمہاری رکعت نہ ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ اس قیام سے مراد بھی عندالطرفین پہلا ہی قیام مراد ہے اگر بعد والا قومہ بھی قیام ہے تو رکوع کے بعد ادراک رکعت درست ہے۔ مقصد یہ تھا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک یہ قائماً (صفت کا صیغہ ہے) یا قیام پہلے ہی قیام میں مروج ومشہور تھا۔ اس لیے اس لفظ کو اسی معنی ہی میں استعمال اور اطلاق کرتے رہتے تھے۔ لیکن ایسی کوئی دلیل ہاتھوں کے باندھنے والوں نے پیش نہیں فرمائی جس میں اس طرح قیام کو یا قائماً کو مطلق چھوڑا گیا ہو۔ اور اسی سے مراد دوسرا قیام یعنی مابعد الرکوع والا قیام لیا ہو جس طرح پہلے قیام پر اس لفظ کا اطلاق اور اس معنی میں اس کا استعمال مروج ومعروف تھا۔ کیا یہ اس پر دلیل نہیں ہے کہ اس قیام مطلق (جو سنن نسائی کی حدیث میں ہے) سے بھی مراد پہلا قیام ہے آخر عرف بھی ایک لفظ کی معنی کے متعین کرنے میں معاون ہوتا ہے گو اصل لغت میں وہ لفظ دوسرے کسی فرد کو بھی شامل ہوتا ہے مثلاً عربی زبان میں دابة کا لفظ ہر اس چیز یا جانور پر بولا جاتا ہے جو زمین پر چلتا ہے لیکن عرف میں یہ عموماً سواری والے جانور پر اطلاق کیا جاتا ہے اگر کوئی کہے اشتر لی دابة میرے لیے دابہ خرید لو۔ تو یہاں اصل لغوی معنی کو مدنظر رکھتے ہوئے کوئی مرغی یا بکری یا کتا وغیرہ خرید لائے اور اپنے خیال میں سمجھے کہ میں نے امر کو پورا کر دیا کیونکہ اصل لغت کے اعتبار سے تو کتا وغیرہ سب دلبة میں داخل ہیں اور بولنے والے نے بھی اس کو مطلق رکھا ہے لیکن یہ صحیح نہ ہوگا بلکہ یہاں عرف کی وجہ سے دلبة سے مراد گھوڑا، گدھا، بھینس، گائے اور اس قسم کا کوئی اور جانور جو سواری یا بار برداری کے کام آتا ہو مراد۔ بعینہٖ اسی طرح گو قیام اصل لغت کے لحاظ سے تو عام ہے اور قبل الرکوع ومابعد الرکوع دونوں قیاموں کو شامل ہے لیکن جب عرف صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین میں یہی ہے کہ اس سے مراد اول قیام ہے تو زیر بحث حدیث میں بھی قائماً سے مراد قیام کی وہ حالت مراد ہے جو قیام اول، یعنی قرأت والے قیام میں ہے، تعصب کو چھوڑ کر آپ انصاف کی نظر سے دیکھیں تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

**ب:** حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی یہ زیر بحث حدیث مجمل ومختصر ہے اور جو مفصل حدیث علقمہ کے واسطے سے حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم وغیرہ میں مروی ہے اس میں صاف بیان ہے یہ وضع یا قبض قیام اول میں ہی ہے اور اس مفصل حدیث میں اس اول قیام میں وضع کا ذکر تو فرمایا لیکن قیام بعد الرکوع میں صرف رفع

الیدین کا تو ذکر کیا اور وضع کا بالکل نہ کیا جس سے ظاہر ہے کہ اس مختصر و مجمل حدیث میں بھی صحابی رضی اللہ عنہ کی مراد قائماً سے پہلے قیام کی ہی حالت ہے ورنہ اگر اس سے دونوں قیام ہوتے تو مفصل حدیث میں بھی یا مابعد الرکوع والے قیام کے لیے بھی رفع الیدین کے بعد ہاتھوں کے باندھنے کا صراحت کے ساتھ ذکر فرماتے صرف قیام اول پر اکتفاء نہ فرماتے جب صحابی رضی اللہ عنہ جو اس زیر بحث حدیث کا راوی ہے۔ وہی اس سے قیام اول مراد لیتا ہے اس لیے مفصل حدیث میں مابعد الرکوع والے قیام کا ذکر نہیں کرتا تو پھر ہمیں کس طرح جائز ہوسکتا ہے کہ ہم اس کو عموم پر رکھ کر دونوں قیاموں کو اس میں شامل کر دیں کیونکہ یہاں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ نہیں ہیں، یعنی یہ نہیں کہ:

((قال رسول الله ﷺ اذا کنت قائما فی الصلوٰة اقبض شمالی یمینی .))

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب میں نماز میں کھڑا ہوتا ہوں تو ہاتھوں کو باندھتا ہوں۔''

یعنی اس طرح کے الفاظ ہوتے ہیں تو صحابی رضی اللہ عنہ کا فہم یا فعل حجت نہ رہتا کیونکہ اس وقت یہ ان کا اپنا فہم ہوتا اور ان کا اپنا فہم دوسروں پر حجت نہ ہوتا لیکن یہاں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں بتاتا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مبارک جو اپنی آنکھوں سے دیکھا اس کو اپنے الفاظ میں نقل فرمایا دیا، لہٰذا اگر اسی گراں قدر صحابی رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسرے قیام (مابعد الرکوع والے قیام) میں بھی وضع کرتے دیکھا تھا تو مفصل حدیث میں بھی لازمی طور پر اس کو ذکر کرتا، آخر اس کے بیان کو ترک کیوں فرمایا؟ وضع کرنے والے حضرات کے مطابق گویا عمومی طور پر اس لفظ (قائما) قائماً میں دونوں قیاموں کو سمو دیا لیکن تفسیر کے موقع پر دوسرے قیام کو بالکل ترک کر دیا ہے اگر انہوں نے یہ کام عمومی لفظ سے لیا ہوتا تو مفصل حدیث میں بھی وہی عموم کا حامل لفظ لاتے، لیکن ایسا نہیں کیا بلکہ تفصیل کے وقت صرف قیام اول کا ذکر کیا دوسرے کا نہ کیا نہ اس کو اس قیام میں شامل ہی کیا اس سے ظاہر ہے کہ اس گرامی قدر صحابی رضی اللہ عنہ نے اس حکم (وضع) کو اپنی سمجھ سے پہلے قیام کے ساتھ مختص ہی سمجھا بلکہ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کہ آپ صرف پہلے ہی قیام میں وضع کرتے تھے اور قیام ثانی میں نہ وضع کرتے دیکھا اور نہ اس کا ذکر کیا۔

اگر کوئی سوال کرے کہ جس طرح صحابی رضی اللہ عنہ نے قیام ثانی میں وضع نہیں کیا اسی طرح ارسال کا بھی ذکر نہیں کیا، پھر اس سے ارسال کس طرح ثابت ہوا۔ تو اس کے لیے یہ گذارش ہے کہ انسان کی اصل ہیئت سے اس میں ارسال ہی ہے، یعنی اگر آدمی کہیں کھڑا ہوتا ہے تو ہاتھوں کو چھوڑ کر ہی کھڑا ہوتا ہے کیونکہ قدرت نے اس کو اسی طرح ہی بنایا ہے۔ یعنی جسم کے اعضاء کی یہی حالت ہے کہ جب بھی آدمی کھڑا ہو تو ہاتھ نیچے جائیں گے ہاں (وضع باندھنے) کے لیے انسان کو الگ عمل کرنا پڑے گا۔ یعنی اس اصلی اور فطری حالت سے

اٹھا کر پھر وضع کر دے گا۔

لہٰذا جہاں یہ عمل ہوگا اس کا بیان ہوگا اور جہاں یہ عمل کرنا نہ ہوگا وہاں اس کا ترک، یعنی عدم ذکر ہی کافی ہے، یعنی وہاں جسم کے اعضاء اپنی فطری ہیئت پر رہیں گے۔

لہٰذا اس گرامی قدر صحابی رضی اللہ عنہ کو دوسرے قیام میں وضع یا ارسال کے ذکر کی ضرورت ہی نہ رہی۔ یعنی اس دوسرے قیام میں اس مصلی (نماز پڑھنے والے) کے اعضاء اصلی ہیئت پر رہیں گے، لہٰذا دوسرے قیام میں عدم ذکر خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں وضع نہیں ارسال ہے۔ واللہ اعلم

ج: حضرت امام نسائی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث میں ''قائما'' کے لفظ کو صرف پہلے قیام کے لیے ہی سمجھا ہے دوسرے قیام کو اس میں شامل نہیں سمجھا، اس لیے اپنی سنن میں زیر بحث حدیث کو باب صفۃ الصلوٰۃ میں صرف پہلے قیام کی ہیئت بیان کرنے کے لیے لائے ہیں اگر وہ اس لفظ کو دونوں قیاموں پر دلالت کرنے والا سمجھتے تو رکوع کے بعد والے قیام کی ہیئت بیان کرتے وقت دوبارہ اس حدیث کو لاتے جیسا کہ ان کا طریقہ ہے کہ وہ ایک ہی حدیث کو مختلف مسائل کے بیان کے لیے یا ارکان الصلوٰۃ کے ہیئات بیان کرنے کے لیے بار بار لوٹا کر مختلف ابواب میں ذکر فرماتے ہیں ان کے اس طریقہ پر ان کی ''مجتبیٰ'' شاہد عدل ہے۔ جب امام نسائی جو زیر بحث حدیث کو اپنی سنن میں لائے ہیں وہ بھی اس سے پہلا قیام ہی سمجھتے ہیں تو ان کا فہم ہما شما کے فہم سے بہرحال مقدم ہے اور اس کے فہم پر کافی دلائل بھی موجود ہیں۔ کچھ تو مذکور ہوئے اور کچھ ابھی ذکر کیے جا رہے ہیں۔ واللہ اعلم

## دوسری دلیل:

اس بات پر کہ ''قائما'' سے مراد قیام اول ہی ہے یہ ہے کہ یہ حدیث اگر اپنے عموم پر رکھی جائے تو یہ صحیح بخاری کی حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ والی حدیث (یعنی دلائل ارسال میں مذکور حدیث کے معارض ہوگی کیونکہ حدیث حضرت حمید رضی اللہ عنہ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ارسال فرماتے تھے جیسا کہ گذر چکا اور ظاہر ہے کہ تعارض کی صورت میں صحیح بخاری کی حدیث بہرصورت مقدم ہوگی لہٰذا بالکل ترک سے اولیٰ بھی ہے کہ ان دونوں کو جمع کیا جائے۔ یعنی نسائی والی حدیث میں ''قائما'' سے پہلے قیام والی حدیث مراد لی جائے۔ اس طرح دونوں میں سے مخالف باقی نہ رہے گا۔

## تیسری دلیل:

یہ ہے کہ یہ حدیث اگر اپنے عموم پر ہوگی تو وہ اس حدیث قولی کے مخالف ہو جاتی ہے جس میں مسیء الصلوٰۃ کو آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ جب رکوع سے سر اٹھاؤ تو کھڑے رہو اپنی پیٹھ کو سیدھا رکھو حتیٰ کہ تمہاری سب

ہڈیاں اپنے اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں۔ اور اس سے رکوع کے بعد ارسال ثابت ہوتا ہے۔ یعنی اس قولی حدیث کی اقتضاء تو یہ ہے کہ رکوع کے بعد ارسال کیا جائے اور زیر بحث حدیث (جو فعلی ہے) سے معلوم ہوتا ہے کہ علی زعم الواضعین کہ اس میں وضع کرنا ہے اور یہ مسلّم ہے کہ قول وفعل میں تعارض کے وقت اگر جمع نہ ہو سکے تو قول ہی مقدم ہوتا ہے۔ کما لا یخفی علی اصحاب العلم .

لہٰذا یا تو اس فعلی حدیث کے مقابلہ میں چھوڑنا پڑے گا یا جمع کرنا ہوگا اس طرح قولی حدیث میں چونکہ یہ وضاحت ہے کہ یہ امر خصوصی طور پر رکوع کے بعد والے قیام کے بارے میں وارد ہے اور سنن نسائی والی حدیث میں جو قائما لفظ ہے وہ مطلق ہے، اس لیے اس سے مراد صرف پہلا قیام مراد ہوگا کیونکہ دوسرے قیام کی ہیئت تو خود قولی حدیث سے معلوم ہوگئی اور یہی طریقہ بہتر و مسلم ہے کیونکہ اس طرح کسی حدیث کو ترک کرنا لازم نہیں آئے گا۔ واللہ اعلم

چوتھی دلیل:

یہ ہے کہ اس حدیث کو اگر عموم پر رکھا جائے گا تو یہ اس صحیح حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے معارض ومخالف ہوگی جو صحیح بخاری میں موجود ہے۔

((عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت رسول الله ﷺ اذا قام فی الصلوٰة رفع یدیہ .))

''حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب بھی نماز میں کھڑے ہوتے یا جب بھی قیام کرتے تو ہاتھ مبارک اٹھاتے تھے۔''

اس دلیل کا مطلب یہ ہے کہ رکوع بعد والے قیام میں وضع کرنے والے حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث میں اذا کا لفظ وارد ہے جس کی معنی جب کبھی اور "قام" یا "کان قائما" کے لفظ عمومی معنی پر وارد ہیں، لہٰذا جب کبھی یا جب بھی قیام ہوگا تو اس میں وضع یا قبض بھی ہوگا، یعنی ان کے نزدیک اس قسم کی ترکیب یعنی اذا کان قائما یا اذا قام (مثلاً) ہمیشہ عموم پر دلالت کرتا ہے۔

حالانکہ اس قسم کی تراکیب کی عموم پر ہمیشہ دلالت اولاً تو مسلم نہیں ہے جیسا کہ قواعد عربیہ ونحو کی کتب پر تحقیق کی نظر رکھنے والے اور ان علوم کی مزاولت رکھنے والے بخوبی جانتے ہیں چونکہ یہ مسائل اہل علم سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے ان کا ذکر یہاں نہیں کیا جاتا کیونکہ یہ کتاب متوسط درجہ کے پڑھے لکھے لوگوں کے لیے تحریر کی جا رہی ہے، لہٰذا ایسے مسائل کا تحریر کرنا بے فائدہ ہوگا جن کو وہ سمجھ بھی نہ سکیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ اولاً تو یہ مسلم نہیں کہ اس قسم کی ترکیب ہمیشہ عموم وشرط کے لیے آئی ہے بلکہ جس طرح

عموم وشروط کے لیے آتی ہے اس طرح کبھی اس معنی میں نہیں بھی آتی، لہٰذا جو ترکیب اس عموم پر نص نہ ہو اس کو بغیر برہان کے بنیاد بنا کر محض اپنی مرضی سے ہر جگہ اور ہر وقت عموم پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا لیکن اگر ہم تسلیم کرلیں کہ اس قسم کی ترکیب ہر جگہ اور ہمیشہ عموم کے لیے آتی ہے تو زیر بحث حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما والی صحیح حدیث مخالف اور معارض ہو جائے گی کیونکہ بموجب واضعین حضرات کے مسلک اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی نماز کھڑے ہوتے تو اپنے ہاتھ اٹھاتے۔ اب یہ الفاظ اور یہ ترکیب اپنے عمومی معنی کے لحاظ سے ہر قیام کو شامل ہے۔ پہلے قیام کو بھی دوسرے، تیسرے، چوتھے اور مابعد الرکوع کے قیام کو بھی شامل ہے، یعنی سب قیاموں میں ہاتھوں کو اٹھانا سنت ہے لیکن پہلے قیام کے متعلق اور احادیث صحیحہ میں صراحتاً اور وضاحتاً کے ساتھ بیان آگیا ہے کہ اس قیام میں تو آپ ہاتھ اٹھا کر پھر سینہ پر ہاتھ باندھ لیتے تھے لیکن مابعد الرکوع والے قیام کے لیے ایسی صراحت وارد نہیں ہے۔

لہٰذا واضعین کو چاہیے کہ اس صحیح بخاری والی حدیث کو مقدم رکھتے ہوئے اس کے عموم کو بحال رکھ کر (جیسا کہ ان کا مسلک ہے) اس پر عامل ہوں، یعنی مابعد الرکوع والے قیام میں بھی ہاتھ اٹھا کر ان کو اٹھائے کھڑے رہیں یہاں تک کہ سجدہ کے لیے نیچے جائیں کیونکہ جب قیام اول کا حکم احادیث صحیحہ کے مطابق مستثنیٰ ہوگیا یعنی ہاتھ اٹھانے کے بعد ان کو باندھنا چاہیے تو قیام بعد الرکوع میں چونکہ نہ تو وضع کی صراحت ہے نہ ارسال کی، لہٰذا ان کو اٹھانے کے بعد ان کو اسی حالت میں اٹھائے رکھنا چاہیے حتیٰ کہ سجدہ کے لیے نیچے ہونا پڑے۔ اس لیے کہ یہی اس صحیح حدیث کی اقتضاء ہے جو اس ترکیب کو ہر جگہ اور ہمیشہ عموم پر رکھنے سے لازم آتی ہے۔

اب واضعین حضرات یا تو صحیح بخاری کی اس حدیث کو مقدم رکھ کر مابعد الرکوع قیام میں ہاتھ اٹھائے رکھیں یا جس طرح پہلے قیام کے لیے دوسری نص اور واضح حدیث آچکی ہے کہ اس میں رفع الیدین کے بعد وضع ہے ایسی کوئی صحیح حدیث سے واضح دلیل لائیں جس میں یہ دلالت واضحہ اور صریحہ ہو کر آپ نے اس میں بھی وضع کیا ہے، تو پھر یہ قیام بھی اس عموم سے خارج و مستثنیٰ ہو جائے گا لیکن ایسی کوئی صحیح وصریح اور واضح دلیل آج تک وہ نہ پیش کر سکے ہیں۔

اگر اس حدیث صحیح کے عموم کو اس زیر بحث حدیث سے خاص کریں گے تو یہ قواعد علمیہ کے لحاظ سے قطعاً غلط طریقہ کار ہوگا کیونکہ یہ تو ان کی دلیل ہے جس پر بحث چل رہی ہے اور اس سے دوسرے (مابعد الرکوع قیام) کے لیے بھی وضع کا اثبات ابھی تک محتاج ثبوت و برہان ہے، پھر جو چیز ابھی تک ثابت ہی نہیں ہوئی اس کو دلیل بنا کر کس طرح صحیح بخاری والی حدیث کو خاص کیا جائے گا۔ یا کس طرح اس میں تخصیص کی

جائے گی؟

بہر حال یہ ترکیب اگر ہر جگہ علی الدوام عموم پر دلیل ہے تو صحیح بخاری کی مذکور حدیث ان پر وارد ہوتی ہے۔ انہیں اس پر عمل پیرا ہوتے ہوئے (کیونکہ بخاری کی احادیث دوسرے کتب کی احادیث پر مقدم ہیں) رکوع کے بعد والے قیام میں ہمیشہ ہاتھ اٹھا کر کھڑے ہو جانا چاہیے تاکہ سجدہ کے لیے جھکیں۔

دوسری چیز اس صحیح حدیث سے ان لوگوں پر وارد ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صحیح بلکہ اصح حدیث سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ ہر قیام میں یعنی جب بھی قیام کرتے تو ہاتھ اٹھاتے اب اس عموم کا یہ تقاضا ہے کہ دوسری رکعت میں چوتھی رکعت میں وتر کے پانچویں چھٹی ساتویں آٹھویں اور نویں رکعت میں بھی ہاتھ اٹھائیں بلکہ جب بھی نماز میں سجدہ تلاوت کر کے اٹھیں تو گو وہ پہلی رکعت ہی ہو (جس طرح یوم الجمعۃ میں ہوتا ہے) تب بھی سجدہ کے بعد اٹھ کر ہاتھ اٹھا کر پھر باندھنے چاہئیں۔

حالانکہ ان حضرات کا اس پر بھی عمل نہیں ہے گو کوئی ایسی دلیل بھی پیش نہیں کرتے جس سے ان مواضع میں ہاتھ اٹھانے کی نفی معلوم ہوتی ہو۔ نہ کوئی ایسی دلیل ہے۔ حدیث میں تو صرف رکوع کی طرف جانے کے وقت اور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت ابتدا نماز میں شروع کرتے وقت اور دوسری رکعت پوری کر کے تیسری رکعت کی طرف اٹھ کر رفع الیدین نہ کیا کرو اور نہ ہی یہ بیان آیا کہ نبی کریم ﷺ ان مواضع میں رفع الیدین نہیں کیا کرتے تھے، جب ایسی کوئی دلیل قولی یا فعلی حدیث میں وارد نہیں ہے تو آخر ان لوگوں کو کیا حق ہے کہ عدم ذکر کو عدم وجود پر دلیل قرار دے کر اس عموم کو خاص کر لیتے ہیں۔ اور ان مواضع میں رفع الیدین نہیں کرتے حالانکہ ان کے طرز استدلال پر یہی لازم اور واجب ہے کہ وہ یا تو ان سب مواضع میں بھی رفع الیدین کریں یا ان کو خارج کرنے کے لیے کوئی واضح قولی یا فعلی دلیل پیش کریں ورنہ ایسی ترتیب کی ہر جگہ اور عموم پر دلالت سے دست بردار ہو جائیں اور اگر اس ترتیب سے ایسی دلالت والی بات سے ہمیشہ دست بردار ہو جائیں گے تو پھر جو حدیث اپنے مسلک کے اثبات کے لیے پیش کرتے ہیں اس میں بھی عموم پر دلالت قطعی نہ رہے گی۔ اور انہیں اس بات کے اثبات کے لیے کہ اس جگہ، یعنی اس حدیث میں اس ترکیب دلالت عموم پر ہے اس کے لیے الگ دلیل پیش کرنا ہوگا، صرف اس ترکیب پر اکتفا درست نہ ہوگا لیکن کوئی دلیل ابھی تک پیش نہیں کی گئی ہے اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کو حضرت امام بخاری رحمہ اللہ صرف ابتدائی قیام میں ہاتھ اٹھانے کے لیے لائے ہیں یعنی امام والا مقام نے اس حدیث یعنی "اذا قام فی الصلوٰۃ رفع یدیہ" صرف ابتدائی قیام کے لیے سمجھا ہے۔ لہٰذا یہ اپنے عموم پر نہ رہی تو یہ بات بھی صحیح نہیں ہوگی کیونکہ جس طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے "اذا قام" الخ کو ابتدائی قیام کے لیے سمجھا ہے، بعینہٖ ہی طرح

آپ کی پیش کردہ حدیث "اذا کان قائما فی الصلوٰۃ" الخ کو امام نسائی نے اپنی سنن میں صرف پہلے قیام، یعنی جس میں قرأت ہوتی ہے کے لیے ہی سمجھا ہے اور اسی کی ہیئت بیان کرنے کے لیے یہ حدیث لائے ہیں، پھر آپ صاحبان کیوں یہاں امام نسائی کے فہم کی قدر نہیں کرتے، بلکہ ان کے فہم و تحقیق کو پس پست ڈالتے ہوئے اس کو عموم پر رکھتے ہوئے اور اس میں علی رغم فھم النسائی دونوں قیاموں کو شامل سمجھتے ہو۔ کیا یہ انصاف ہے؟ اگر امام نسائی رحمہ اللہ کے فہم و تحقیق کو نہ لینا آپ اپنا حق سمجھتے ہیں تو دوسروں کو یہ حق مرحمت کرنے کے لیے کیوں آپ تیار نہیں؟ لہٰذا کوئی ایمان والا مقام امام بخاری رحمہ اللہ کی تحقیق سے اختلاف کرتے ہوئے اس "اذا قام" الخ سے عمومی معنی لے لیے تو اس میں کونسی علمی یا فنی خرابی ہے اور یہ معنی آپ کے مسلک کو مدنظر رکھتے ہوئے کس طرح غلط ہے اس کی وجہ تفریق بیان ضرور کریں ورنہ اس ہٹ دھرمی سے باز آ جائیں اور انصاف عدل کا دامن ہاتھ سے جانے نہ دیں بموجب فرمان "واجب الاذعان" ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلٰۤى اَنْفُسِكُمْ﴾ (النساء: ۱۳۵)

مزید گذارش یہ ہے کہ اگر ہم امام بخاری رحمہ اللہ کے فہم و تحقیق کو صحیح سمجھ لیں اور واقعتا ان کی تحقیق ہے بھی صحیح تو اس سے ایک اور مزید دلیل اس بات کا ایک محدث مجتہد وفقیہ سے یہ مل جاتی ہے کہ قیام مطلق سے مراد ان کے نزدیک پہلا قیام ہی ہے اور اس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تابعین اور محدثین عظام رحمہم اللہ سے [1] قیام اول ہی مراد ہے نہ کہ ثانی جو مابعد الرکوع ہے۔ اب ان سب کے اجماع اور فہم و تحقیق انیق کو نظر انداز کر کے آپ حضرات اپنی مرغی کی ایک ٹانگ کہنے پر مصر رہیں تو آپ جانیں ہمیں تو ان سلف صالحین رحمہم اللہ کا طریقہ کار ہی صحیح نظر آتا ہے۔ اس پر ہم کاربند ہیں اور ان شاء اللہ ہمیشہ رہیں گے، اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ یا رب العالمین ہمارا حشر بھی ان کے زمرے میں ہو۔ آمین

## پانچویں دلیل:

کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر "اذا کان قائما" الخ کے عموم سے دونوں قیاموں کی ہیئت معلوم ہوتی ہے تو پھر بتایا جائے کہ جو آدمی بیٹھ کر نماز پڑھے مثلاً: نوافل یا عدم الاستطاعت کی وجہ سے فرائض میں وہ کونسا طریقہ اختیار کرے، اس لیے کہ قائما کا مفہوم تو یہ ہے کہ یہ حکم قیام والی حالت میں ہے نہ کہ بیٹھنے کی صورت میں جب ہر قیام کے لیے آپ نے وضع تجویز کیا ہے تو مہربانی فرما کر بتائیں کہ جو بیٹھ کر نماز پڑھے وہ کون سی ہیئت اختیار کرے، واضعین حضرات کو تو ہم دیکھتے ہیں کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں بھی رکوع سے پہلے

[1] یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ان سب کے ہاں مطلق قیاس ہے۔

خواہ بعد وضع پر عامل ہیں لیکن اگر ان سے اس کی دلیل پوچھی جائے تو جواب ندارد۔

ایک دوست سے میں نے پوچھا کہ بھائی یہ آپ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی حالت میں بھی وضع کرتے ہیں اس کی دلیل کیا ہے؟ تو جھٹ بول اٹھے کہ ہم اس کو قیام والی حالت قیاس کرتے ہیں۔ تعجب ہے! کیسی ستم ظریفی ہے کہ قیاس ان حضرات کے ہاں باطل ہے اور قیاس کو صحیح نہیں جانتے لیکن یہاں محض اپنی بات کی لاج رکھنے کی خاطر باطل چیز کا ہتھیار لے کر میدان میں آ جاتے ہیں۔

چہ دلاور است وزدے کہ بہ کف چراغ دارد!

کیا حق پرستی اسی کا نام ہے؟ کہ ایک غیر صحیح چیز اور باطل بات کو آپ دلیل کے طور پر محض اس لیے پیش کرتے ہیں کہ اس سے آپ کے مفروضہ کا اثبات ہوتا ہے اور دوسروں کو زبردستی اپنے ریوڑ میں داخل کرنا چاہتے ہیں اگر ہم ان کے بات رکھنے کی خاطر ان کی اپنی قیاسی بات کو مان لیں تب بھی یہ بات قطعاً غلط ہے اس لیے کہ ان کا قیاس نص کے برخلاف ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

((ان رسول الله ﷺ کان اذا جلس فی الصلوٰة وضع یدیه علی رکبتیه ورفع اصبعه الیمنی التی تلی الابهام فدعابها ویده الیسری علی رکبته باسطها علیها .)) (صحیح مسلم)

"بیشک نبی کریم ﷺ جب بھی نماز میں بیٹھتے تھے تو دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھتے اور دائیں ہاتھ کی وہ انگلی جو انگوٹھے کے متصل پہلے اس کو اٹھا کر دعا کرتے رہتے اور بایاں ہاتھ بائیں گھٹنے پر کھلا ہوا رکھتے۔"

اس صحیح حدیث سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ جب بھی نماز میں بیٹھتے تو اس بیٹھنے کی کیفیت وہیئت وہی رہتی جو اس حدیث میں بیان فرمائی گئی ہے اور واضعین حضرات کے مسلک کے مطابق یہ ترکیب عموم کی متقاضی ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں شروع سے لے کر بیٹھنے کی سب حالتوں میں انہیں ہاتھوں کو چھوڑ کر گھٹنوں پر رکھنے چاہئیں کیونکہ جب آدمی اللہ اکبر کہتا ہے تو وہ نماز میں داخل ہو جاتا ہے لہٰذا اللہ اکبر کہنے کے بعد وہ نماز میں ہے اور نماز میں بیٹھنا ہے، لہٰذا اس صحیح حدیث کے مطابق مصلی جالس کو اللہ اکبر کہہ کر ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھ دے لیکن یہ حضرات اس صحیح پر بھی عمل نہیں کرتے بلکہ اپنے گھڑے ہوئے قیاس کو مقدم رکھ کر صحیح حدیث سے اعراض کر کے ہاتھوں کو باندھے رہتے ہیں حالانکہ یہاں بھی اذا قام قائما، کی طرح عمومی ترکیب وارد ہے یعنی اذا جلس فی الصلوٰة پھر اس سے اعراض کیوں بڑھتا جا رہا ہے اور

یہاں صحیح حدیث کے حکم کو نظر انداز کیوں کیا جاتا ہے۔ کیا ان حالتوں یعنی ابتدائی جلوس اور رکوع کے بعد والے جلوس کو نکالنے کے لیے اور اس کے لیے وضع کا کوئی صحیح دلیل ہی نہیں ہے اور ہرگز نہیں ہے۔ تو پھر اس پر آپ عامل کیوں نہیں بنتے؟ اچھا پھر ان حضرات سے یہ سوال ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھے اس کے ٹانگوں کی کیا ہیئت ہونی چاہیے۔ آیا اس کو متربعا (یعنی چوزانوں) بیٹھنا چاہیے یا تشہد (التحیات) کے وقت بیٹھنے والی ہیئت یا کوئی اور اختیار کرنا چاہیے؟

ہم نے بعض حضرات سے پوچھا کہ جناب بیٹھ کر نماز پڑھنے کی حالت میں ٹانگوں کی کیا ہیئت ہونی چاہیے؟ تو جواب ملا کہ وہی ''تشہد'' والی ہیئت اگر پھر پوچھا جاتا ہے کہ اس کی کیا دلیل تو جواب ملتا ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث جو پر تحریر کر آئے ہیں، اللہ اکبر! اللہ اکبر!! جب آپ ٹانگوں کی ہیئت کے لیے مذکور حدیث کو دلیل بناتے ہیں ہاتھوں کی ہیئت وکیفیت کے لیے بھی اس دلیل کو کیوں دلیل نہیں بناتے اور اس کو دلیل قرار دے کر ہاتھوں کو بھی رانوں یا گھٹنوں پر کیوں نہیں رکھتے؟ اس طرح پوری حدیث پر عمل ہوتا لیکن آپ کا طرز عمل بتاتا ہے کہ حدیث کے ایک حصہ پر عمل ہے اور ایک حصہ پر بالکل نہیں بلکہ اس کو آپ حضرات نسیا منسیا کر دیتے ہیں۔

﴿اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ تَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة: ٨٥)

''تو کیا تم کتاب کے بعض حصہ پر تو ایمان لاتے ہو اور بعض حصہ سے کفر کرتے ہو۔''

بہر حال اس قسم کی ترکیب کو ہر جگہ اور ہمیشہ عموم پر محمول کرنے سے کیا کیا مفاسد وقوع پذیر ہوتے ہیں وہ ناظرین حضرات بخوبی سمجھ گئے ہوں گے ان سب باتوں سے ہمیں تو یہ علم حق الیقین کے درجہ پر ہو گیا ہے کہ اس حدیث یعنی اذا کان قائما فی الصلوٰۃ کے قیام سے مراد قیام اول ہے جس طرح کہ محدثین کرام حضرات نے بھی اس ترکیب سے سمجھا ہے اور یہی مسلک امام نسائی کا اور یہی طریقہ امام ہمام بخاری رحمہ اللہ کا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا صفات میں وضاحت سے عرض کر آئے ہیں اور اس طریقہ سے سب کی سب احادیث میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اور ان میں باہمی تعارض وتخالف بھی نہیں رہتا اور کسی کو ترک کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

اور نماز کے سب ارکان کی ہیئت وکیفیت بھی واضح ہو جاتی ہے، بہر کیف امید ہے کہ قارئین کرام نے ہمارے ذکر کردہ دلائل واضح اور اچھی طرح جان لیا ہوگا کہ واضعین حضرات کی پیش کردہ دلیل اول ان کے مسلک کو کوئی تقویت نہیں پہنچاتی۔

بلکہ اس کے برعکس ان کے موقف کو اور بھی کمزور کر دیتی ہے اور یہ کہ اذا کان قائما فی الصلوٰۃ

سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ومحدثین عظام کے طریقہ پر صرف پہلا قیام ہی مراد ہے اور اس قیام میں وضع کے ہم بھی قائل ہیں اور اس پر ہم بھی عامل ہیں۔

قیام مابعد الرکوع میں وضع کے قائلین کی پہلی دلیل پر الحمد للہ کلام تام ہوا اب آگے ان کی دوسری دلیل پر معروضات پیش خدمت ہیں:

((عن وائل بن حجر قال رأيت النبي ﷺ حين كبر رفع يديه حذاء اذنيه ثم حين ركع ثم حين قال سمع الله لمن حمده رفع يديه ورايته ممسكا يمينه على شماله في الصلوٰة .)) (المسند لإمام احمد: ٢/ ٣١٨)

''حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا کہ جب تکبیر تحریمہ کہی تو ہاتھ اٹھائے، پھر جب رکوع کیا تب بھی اور جب سمع اللہ لمن حمدہ کہا تب بھی ہاتھ اٹھائے اور میں نے آپ کو دیکھا کہ نماز میں اپنے بائیں ہاتھ کو دائیں سے پکڑ رکھا تھا۔''

اب وضع کے قائلین حضرات فرماتے ہیں کہ اس روایت میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ رکوع کے بعد جب نبی کریم ﷺ سیدھے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ کو بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ سے پکڑے ہوئے دیکھا، اس سے ثابت ہوا کہ اس قیام میں بھی وضع ہے۔

ناظرین کرام! اب آپ واضعین حضرات کی پیش کردہ اس حدیث کے بارے میں میرے معروضات کو بنظر انصاف وتدبر کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں:

**اولاً:** یہ حدیث شاذ ہے اس لیے کہ یہ نہ تو صحیح ہو سکتی ہے اور نہ حسن کیونکہ صحیح اور حسن حدیث میں یہ شرط ہے جیسا کہ اصول حدیث کی کتب میں مصرح ہے کہ وہ شاذ بھی نہ ہو لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہوئی اور احادیث ضعیفہ سے استدلال کرنا اہل علم کی شان سے بمراحل بعید ہے۔ شاذ حدیث کی تعریف جس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ معتمد بحسب الاصطلاح قرار دیتے ہیں وہ یہ ہے:

((ان الشاذ ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه .))

(شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر)

''شاذ وہ ہے کہ ایک مقبول (غیر ضعیف) راوی اپنے سے زیادہ ثقہ یا احفظ یا اپنے سے زیادہ رواۃ کے مخالف کوئی روایت کرے۔''

مطلب یہ ہے کہ راوی اگرچہ ضعیف نہ ہو صدوق وثقہ ہو لیکن اگر وہ کوئی روایت ایسی کرتا ہے جو اس

سے زیادہ ضابطہ وحافظ کی روایت سے مخالف ہو یا اپنے سے زائد چند ثقہ رواۃ کی روایت کردہ حدیث کے مخالف ہو تو وہ شاذ کہلاتی ہے (اور شاذ حدیث بھی احادیث ضعیفہ کی اقسام میں سے ہے)

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ حدیث جو بطور دلیل پیش کی جاتی ہے کس طرح ہے۔ میں اس حدیث کی سند ذکر کرتا ہوں۔ امام احمد فرماتے ہیں:

((عبدالله بن الوليد حدثني سفيان عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر قال رأيت النبي ﷺ الخ))

اس زیر بحث روایت میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے شیخ عبداللہ بن ولید ہیں جو عدنی ہے اور اس کے متعلق خود امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

((كان ربما اخطا في الاسماء)) (التهذيب: ٦/ ٧٠)

''یہ راوی بسا اوقات رواۃ کے ناموں میں غلطیاں کرتا ہے۔''

اور ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

((يكتب حديثه ولا يحتج به.)) (التهذيب: ٦/ ٧٠)

''اس کی حدیث لکھی تو جائے گی لیکن اس کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔''

اور آگے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

((نقل الساجي ان ابن معين ضعفه)) (التهذيب: ٦/ ٧٠)

''امام ساجی نے امام یحییٰ بن معین سے اس راوی کی تضعیف نقل کی ہے۔''

چند اور محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ اس کی تعدیل کے لیے الفاظ ایسے استعمال کیے گئے ہیں جن سے یہ نمایاں ہوتا ہے کہ یہ ثقہ وثبت تو ہیں لیکن زیادہ سے زیادہ صدوق بنتا ہے اور اس کے باوجود وہ غلطیاں بھی کرتا تھا۔ دیکھیے! تہذیب التہذیب ۶/ ۷۰۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ان کے متعلق تقریب التہذیب میں فرماتے ہیں: صدوق ربما اخطاء، عبداللہ بن الولید العدنی صدوق ہیں بسا اوقات غلطیاں کر جاتا تھا۔

اب آپ نے اس روایت میں امام احمد رحمہ اللہ کے شیخ عبداللہ بن ولید ہے اس کا حال کیا ہے وہ معلوم کر لیا۔ اور یہی عبداللہ بن ولید ہے جس نے اسی سیاق والی روایت یعنی ''ورايت ممسكا يمينه على شماله في الصلوٰة'' کا ٹکڑا رکوع کے بعد ذکر کیا ہے حالانکہ امام احمد رحمہ اللہ کے مسند میں اسانید صحیحہ سے اور بھی چند روایات موجود ہیں جن کے رواۃ تمام کے تمام ثقہ ہیں اور ان روایات میں امام احمد رحمہ اللہ کے

شیوخ بھی سب کے سب ثقہ وثبت اور حفاظ ہیں۔لیکن ان سب ثقات شیوخ نے اس وضع کا ذکر صرف پہلے ہی قیام میں کیا ہے کسی ایک نے بھی بعد الرکوع اس قطعہ کو ذکر نہیں کیا۔

لیجیے! ہم یہ تمام روایات مسند احمد سے یہاں نقل کرتے ہیں آپ انہیں ملاحظہ فرما کر خود ہی فیصلہ دیں۔

ان روایات کے نقل میں ہم امام احمد رحمہ اللہ کے شیخ سے ابتدا کریں گے ناظرین نوٹ فرمالیں:

۱...... ثنا یونس بن محمد ثنا عبدالواحد ثنا عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر الحضرمي قال اتيت النبي ﷺ فقلت لا نظرن كيف يصلي قال فاستقبل القبلة فكبر ورفع يديه حتى كانتا حذو منكبيه قال ثم اخذ شماله بيمينه قال فلما اراد ان يركع رفع يديه حتى كانتا حذو منكبيه فلما ركع وضع يديه حتى كانتا حذو منكبيه فلما سجد وضع يديه من وجهه بذالك الموضع فلما قعد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على ركبة اليسرى ووضع حد مرفقه على فخذه اليمنى وعقد ثلاثين وحلق واحدة واشار با صبعه السبابة . )) (مسند احمد: ٤/ ٣١٩)

اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم نے ان احادیث کا ترجمہ نہیں دیا کیونکہ یہاں پوری حدیث کا ترجمہ دینا مطلوب نہیں صرف یہ دکھانا ہے کہ اسی روایت میں وضع کا ذکر پہلے قیام ہی میں آیا ہے اور یہ بھی نوٹ فرما لیں کہ اس روایت میں بھی عاصم بن کلیب ہے۔

اس روایت کے سب رواۃ ثقات ہیں اور اس میں امام احمد رحمہ اللہ کا شیخ یونس بن محمد ہے۔ جو المؤدب ہے اور اس کے متعلق حافظ ابن حجر تقریب التہذیب میں فرماتے ہیں: ثقة ثبت، یہ ثقہ اور ثبت ہیں یہ الفاظ تعدیل کے اعلیٰ مراتب میں سے ہیں۔

۲...... ((ثنا عفان قال ثنا همام ثنا محمد بن حجادة قال حدثني عبدالجبار بن وائل عن علقمة بن وائل مولى لهم انهما حدثا عن ابيه وائل بن حجر انه راى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل فى الصلوٰة كبر وصف همام حيال اذنيه ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى فلما اراد ان يركع، اخرج يديه من الثوب ثم رفعهما كبر فرفع فلما قال سمع الله لمن حمده رفع يديه فلما سجد سجد بين كفيه......)) (مسند احمد: ٤/ ٣١٧-٣١٨)

دیکھو! اس میں بھی وضع پہلے قیام ہی میں مذکور ہے۔اس روایت کے بھی سب رواۃ ثقات ہیں اور امام

احمد رحمہ اللہ کا شیخ عفان بن مسلم ہے اس کے بارے میں التقریب میں ہے ثقہ ثبت ثقہ وثبت ''پختہ'' ہے۔

۳...... ((ثنا عبدالصمد ثنا زائدة ثنا عاصم بن كليب اخبرنى ابى ان وائل بن حجر الحضرمى اخبره قال قالت لانظرن الى رسول الله ﷺ كيف يصلى قال فنظرت اليه قام فكبر ورفع يديه حتى حاذتا اذنيه ثم وضع يده اليمنى ظهر كفه اليسرى والرسغ والساعد ثم قال لما اراد ان يركع رفع يديه مثلها ووضع يديه على ركبتيه ثم رفع راسه فرفع يديه مثلها ثم سجد فجعل كفيه بحذاء اذنيه ثم قعد فافترش رجله اليسرى فوضع كفه اليسرى على فخذه وركبته اليسرى وجعل حد مر فقه الايمن على فخذه اليمنى ثم قبض بين اصابعه فحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرايته يحركها يدعوبها ثم جئت بعد ذالك فى زمان فيه برد فرأيت الناس عليهم الثياب تحريك ايديهم من تحت الثياب من البرد.)) (مسند احمد: ٤/ ٣١٨)

اس روایت کے رواۃ بھی تمام کے تمام ثقات ہیں اور امام احمد کا شیخ عبدالصمد یہ ابن عبدالوارث بن سعید العنبری ہیں وہ تہذیب التہذیب میں دیکھے جا سکتے ہیں اور التقریب میں ہے۔ صدوق ثبت فى شعبة، یہ راوی صدوق ہے اور جب امام شعبہ سے روایت کرے تو ثبت ہے۔

حافظ صاحب نے ان کے متعلق یہ نہیں لکھا ہے کہ وہ غلطیاں کرتا تھا جیسا کہ عبداللہ بن ولید کے بارے میں فرمایا ہے۔ اس روایت میں بھی وضع کا ذکر قیام اول میں ہی ہے۔

٤...... ((ثنا اسود بن عامر ثنا زهير بن معاويه عن عاصم بن كليب ان اباه اخبره ان وائل بن حجر اخبره قال قلت لانظرن الى رسول الله ﷺ كيف يصلى فقام فرفع يديه حتى حاذتا اذنيه ثم اخذ شماله بيمينه ثم قال حين ارادان يركع رفع يديه حتى حاذتا اذنيه ثم وضع يديه على ركبتيه ثم رفع فرفع يديه مثل ذلك ثم سجد فوضع يديه حذاء اذنيه ثم قعد فافترش رجله اليسرى ووضع كفه اليسرى على ركبته اليسرى فخذه فى صفة عاصم ثم وضع حد مرفقه الايمن على فخذه اليمنى وقبض ثلاثا وحلق حلقة ثم رأيته يقول هكذا واشار زهير بسبابة الاولى وقبض اصبعين وحلق الابهام على السبابة الثانيه قال زهير وقال عاصم وحدثنى عبدالجبار عن بعض

اهـلـه ان واثلا قـال اتيتـه مـرة اخرى وعلى الناس ثياب فيها البرانس وفيها الاكسية فـرئيتهـم يـقـولـون هـكـذا تحت الثيـاب . )) (مسـنـد احـمـد: ۳/ ۳۱۸-۳۱۹)

اس حدیث میں بھی وضع پہلے قیام میں ہی مذکور ہے اور رواۃ سند کے سب ثقات ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ کا شیخ اسود بن عامر جس کا لقب شاذان ہے۔ اس کے متعلق التقریب میں ہے۔ ثـقـة، یہ ثقہ ہیں اور ''ثقہ'' صدوق سے اعلیٰ مرتبہ پر ہیں۔

۵...... ((ثـنـا اسـود بـن عامر ثنا شعبه عن عاصم بن كليب قال سمعت ابى يـحدث عن وائل بن حجر الحضرمى انه رأى رسول الله ﷺ فذكره وقال فيه ووضـع يـده اليـمنى على اليسرى قال وزاد فيه شعبة مرة اخرى فلما كان فى الركوع وضع يديه على ركبتيه وجافى فى الركوع . )) (مسند احمد: ۳/ ۳۱۹)

اس روایت میں بھی امام احمد کا شیخ اسود بن عامر ہے لیکن اس میں عاصم بن کلیب سے راوی امام شعبہ ہیں، اسی لیے اس شیخ سے دوبارہ روایت ذکر کی گئی ہے۔

قارئین کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ امام احمد رحمہ اللہ کے چار شیوخ عبداللہ بن الولید سے بدرجہا بلند ہیں۔ اس وضع کو پہلے ہی قیام کے لیے ذکر کیا ہے صرف ایک عبداللہ بن ولید نے اس ٹکڑے کو رکوع کے بعد ذکر کیا ہے۔ اور اس سیاق کے سوق میں وہی منفرد ہیں اور ان کے متعلق ائمہ جرح وتعدیل نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے۔ وہ بھی گذشتہ صفحات میں مذکور ہوا لہٰذا جب صدوق راوی بسا اوقات غلطیاں بھی کیا کرتا ہو اپنے سے بدرجہا اوپر کے ایک راوی نہیں بلکہ چار ثقات راوۃ کی مخالفت کرے تو وہ روایت کیسے صحیح یا حسن ہوسکتی ہے۔ بلکہ وہ اصول حدیث کے قواعد کے تحت شاذ ہوگی اور شاذ احادیث ضعیف کے اقسام میں سے ہے بہر حال یہ حدیث جو مابعد الرکوع میں وضع کے قائلین نے پیش فرمائی ہے وہ شاذ ہے۔ لہٰذا ضعیف اور احتجاج کے درجہ سے ساقط ہوگی۔

**نوٹ:** شذوذ سند میں بھی ہوتا ہے تو متن میں بھی اور یہاں متن میں شذوذ ہے۔ فتدبروا

**ثانیاً:** اس روایت میں دراصل راوی کا مقصد نبی کریم ﷺ کے نماز کی ہیئات فی الجملہ بیان کرنا تھا یعنی یہ باتیں، بھی نماز میں ہیں ان باتوں میں سے ایک ''وضع الیدین علی الصدر'' بھی ہے جس کی جگہ پہلا قیام ہے لیکن اس جگہ چونکہ ان باتوں کا فی الجملہ بیان کرنا تھا نہ کہ اس کی ترکیب اس لیے یہ کہہ دیا کہ ''ورأيتـه ممسكا يمينه على شماله فى الصلوٰة'' یعنی میں نے آپ کو نماز میں ہاتھ باندھے دیکھا

اور نماز کی جگہ اس موضع پر بیان نہیں کی، مطلق یہ بیان کیا کہ یہ چیز بھی میں نے نماز میں دیکھی لیکن کہاں اس کی اس جگہ کوئی وضاحت نہیں یہ دوسری حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے۔

اور ''واؤ'' عطف میں ترتیب بالکل نہیں جیسا کہ اس کی تحقیق ہم نے اپنے کتاب ''التحقیق الجلیل'' میں کافی وشافی کردی ہے بلکہ یہ مطلق جمع کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی چیز جو ہے تو مقدم لازم نہیں آتی کیونکہ یہاں ترتیب تو ہے نہیں جو اس قسم کا محذور لازم آتا اور رواۃ اس قسم کے تصرفات کرتے آئے ہیں۔ رواۃ کے اس قسم کے تصرفات کی پانچ مثالیں میں نے ''التحقیق الجلیل'' میں ذکر کی ہیں یہاں صرف دو مثالیں پیش کرتا ہوں۔

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث مروی ہے۔

((كان سجود النبي ﷺ وركوعه وقعوده بين السجدين قريبا من السواء))

''جناب رسول اللہ ﷺ کا سجدہ اور رکوع اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا تقریباً برابر تھے۔''

ان ہی الفاظ سے اور انہی صحابی رضی اللہ عنہ سے اسی روایت کو امام ابوداود نے اپنی سنن میں بیہقی نے سنن کبریٰ میں لائے ہیں۔ دیکھیے! یہاں راوی نبی ﷺ کے سجدہ کو رکوع سے پہلے ذکر کرتا ہے حالانکہ اس کا مقام رکوع کے بعد ہے۔

۲۔ امام احمد کے مسند میں یہ روایت ہے:

((عن وائل قال صلى بنا رسول الله ﷺ فلما قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين واخفى بها صوته وضع يده اليمنى على يده اليسرىٰ وسلم عن يمينه وعن يساره.)) (مسند احمد: ۴/ ۳۱۶)

ملاحظہ فرمائیے! یہاں وضع الیدین کا ذکر آمین کے بعد آیا ہے۔ تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فاتحہ پڑھ کر آمین بھی کہی اور بعد میں ہاتھ باندھے۔ ہرگز نہیں یہ مطلب قطعاً نہیں ہے لیکن یہاں بھی راوی نے نبی کریم ﷺ کی نماز کی چند باتیں بلا قصد ترتیب ذکر کردی ہیں اس کا مقصد صرف یہ بیان کرنا تھا کہ یہ باتیں بھی نماز میں ہیں۔ ان کی ترتیب دوسری مفصل احادیث سے معلوم ہوتی ہے۔ اس میں کیا خرابی ہے؟ اس قسم کی اور مثالیں ''التحقیق الجلیل'' میں ملاحظہ فرمائیں جب معلوم ہوا کہ رواۃ اس قسم کے تصرفات متون روایات میں کرتے آئے ہیں اور نماز کی ہیئات اور ارکان کے بیان میں تقدیم وتاخیر کرتے آئے ہیں تو یہاں بھی کیوں نہ یہ کہنا چاہیے کہ راوی سے جو ہیئت پہلے قیام کی تھی اس کا ذکر رکوع کے بعد کرلیا کیونکہ انہیں نماز کی چند باتیں فی الجملہ بیان کرنی تھی۔ یعنی یہ اور وہ باتیں بھی نماز میں ہیں۔

چونکہ، اس ہیئت کی جگہ دوسری احادیث میں متعین ہوگئی ہے اور ان رواۃ سے روایتیں لینے والے بھی

اس کو خوب جانتے تھے۔ اس لیے کہ نماز کا طریقہ متواتر تھا اس میں کسی التباس یا اس سے کسی غلط فہمی کی کوئی وجہ نہیں تھی، لہٰذا تقدیم وتاخیر سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا تھا۔ بہرحال اس روایت میں راوی کا مقصد بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں امساک بھی ہے لیکن کس جگہ وہ دوسری احادیث صحیحہ سے معلوم ہو جاتا ہے اور پھر آپ کے اس جلوس بیٹھنے کا ذکر آ گیا ہے اور اس کو فلما جلس کے الفاظ سے شروع کیا ہے اور ''فاء'' میں مہلت یا تراخی نہیں ہوتی، تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام کے بعد متصل ہی نبی کریم ﷺ بیٹھ گئے تھے اور سجدہ نہیں کیا تھا؟ ہرگز نہیں یہ مطلب قطعاً نہیں۔ اور راوی کو یہاں سب کی سب باتیں نماز کی بھی بیان کرنی نہیں تھیں بلکہ چند اور وہ بھی بلا ترتیب بیان کرنی تھیں اس لیے بعض باتیں بیان فرمائیں اور ان کی ترتیب کو ملحوظ نہ رکھا۔ اس طرح یہ روایت جو ضعیف ہے دوسری روایات سے متفق ہو جائے گی اور اس کو بالکلیہ ترک کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

**ثالثاً:** اگر بالفرض علی زعم المستدلین بهذا الحدیث. اس ٹکڑے سے مراد مابعد الرکوع والے قیام کی ہیئت بیان کرنی تھی تو صحابی رضی اللہ عنہ اہل لسان تھے، کسی طرح بھی اس طرح کے الفاظ نہ فرماتے کہ ''میں نے آپ کو نماز میں ہاتھ باندھے دیکھا۔'' کیونکہ ان کو بیان کرنا تو مابعد الرکوع والے قیام کی ہیئت تھی جو خاص تھا لیکن انہوں نے یہ فرما دیا کہ میں نے نماز میں یہ ہیئت دیکھی یعنی ''نماز میں'' کے الفاظ تو عام ہیں ان سے یہ تو ظاہر نہیں ہوتا کہ نماز کے کس رکن میں یہ ہیئت دیکھی بلکہ اس صورت میں انہیں اس طرح کہنا چاہیے تھا۔

((ثم حین قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیه ووضعهما علی الصدر او رفع یدیه فامسك او امسك شمالهما بینهما.))

''پھر جب سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو ہاتھ اٹھاتے اور ان کو سینہ پر رکھا یا پھر ان دونوں ہاتھوں میں سے بائیں کو دائیں سے پکڑا۔''

قارئین کرام! آپ سوچیں کہ اگر یہاں صحابی کا مقصد وہ ہوتا جو مستدلین حضرات لیتے ہیں تو عبارت اسی طرح ہونی چاہیے تھی جس طرح اوپر ہم نے لکھی ہے ورنہ یہ موجود عبارت اور اس سے مقصود وہ جو یہ حضرات لیتے ہیں تو اس عبارت کو وضاحت وبلاغت سے گرا دیتی ہے۔

اگر یہ فرمایا جائے کہ صحابی رضی اللہ عنہ نے اس جگہ ''فی الصلوٰۃ'' کے الفاظ فرما کر دونوں قیاموں کو اس میں شامل فرما لیا ہے تو یہ بات اس لیے صحیح نہیں ہوگی کہ یہ بات کہ ''فی الصلوٰۃ'' میں فی الواقع عموم ہے اور اس لیے دونوں قیاموں کو شامل ہے خود ابھی تک مجوث فیہ ہے۔

ہمیں ان الفاظ کا اس جگہ عموم مسلم نہیں اور مدعیوں کی طرف سے ابھی تک کوئی ایسی دلیل پیش نہیں کی گئی جس سے ''فی الصلوٰۃ'' میں اس جگہ عموم کا اثبات ہوتا ہو۔ لہٰذا جب تک ایسا کوئی واضح اور قطعی دلیل اپنے اس دعویٰ پر پیش نہیں فرماتے تب تک اس ''فی الصلوٰۃ'' سے عموم صحیح نہیں ہوگا اور نہ ہی علمی بات ہوگی۔

خلاصہ کلام! یہ حدیث اولاً: شذوذ کی وجہ سے ضعیف ہے، ثانیاً: ان کی مدعی پر نص نہیں۔ ثالثاً: زیادہ سے زیادہ اس میں بھی فی الجملہ نماز میں ہاتھ باندھنے کا اثبات ہوتا ہے جس کے ہم منکر نہیں ہیں باقی اس سے مابعد الرکوع والے قیام میں وضع یا اِمساک ثابت نہیں ہوتا کیونکہ من جملہ دوسرے وجوہ کے اس طرح یہ عبارت فصاحت وبلاغت سے گر جاتی ہے، ایک اہل لسان صحابی رضی اللہ عنہ سے اس قسم کی سوظنی کے ہم تو قطعاً روادار نہیں ہیں۔ بہرصورت اس حدیث سے بھی مابعد الرکوع والے قیام میں وضع وقبض کے قائلین کے لیے کوئی دلیل نہیں۔ یہی وہ دو حدیثیں تھی جو عام طور پر یہ حضرات پیش فرماتے ہیں اور ہم نے بھی الحمد للہ ثم الحمد للہ ان پر اپنے مبلغ علم کے مطابق تحقیقی کلام کر کے سامنے پیش کر دیا ہے۔

اب وہ عدل وانصاف کی دامن تھامتے ہوئے تعصب وجانب داری سے اجتناب کرتے ہوئے فیصلہ فرمائیں کہ حق کس جانب ہے اور کہاں تک اصلی مسئلہ کی تحقیق میں راقم الحروف کامیاب ہوا ہے اس کے بارے میں بھی ہمارے مہربان قارئین کرام ہی اپنی رائے دے سکتے ہیں۔ ان دو حدیثوں کے علاوہ بھی ان حضرات کی جانب سے کچھ اور دلائل بھی زمانہ ماضی بعید میں پیش کیے تھے جس کا بالا حصہ میں نے بھی ''التحقیق الجلیل'' میں ذکر کر کے ان پر بفضل اللہ وحسن توفیقہ کافی وشافی کلام کیا تھا۔

لیکن درحقیقت ان کو دلیل کہنا بھی درست نہیں۔ لہٰذا ان کا ذکر کر کے ان پر کلام کرنا قیمتی وقت کا ضایع ہوگا ویسے بھی یہ مختصر رسالہ ایسی تطویل لاطائل کا متحمل نہیں ہوسکتا، اس لیے ان کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا جاتا۔

العاقل تكفيه الاشارة.

''عقل مند آدمی کے لیے اشارہ ہی کافی ہے۔''

اللہ تعالیٰ سبحانہ کے فضل وکرم سے یہ مقالہ مسماۃ نیل الامانی وحصول الامال بتحقيق ان الهيئته المسنونة القيام بعد الركوع هى الارسال.

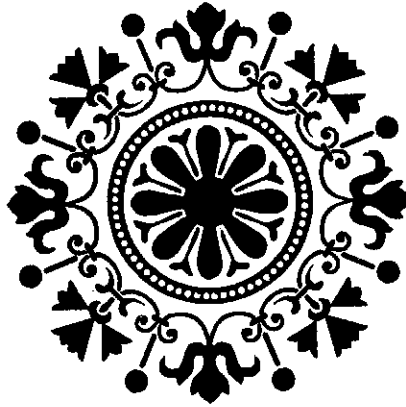
اپنے اختتام کو پہنچا۔

والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنًا وصلى الله على خير خلقه سيد ولد آدم خاتم النبيين محمد وآله واصحابه وازواجه وذريته واهل بيته وبارك وسلم تسليما كثيرا.

المقالة الثالثة:

# رکوع کے بعد ارسال الیدین پر تنقید کا تحقیقی جائزہ

سیّد محبّ اللہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کی کتاب نیل الامانی شائع ہوئی تو سیّد بدیع الدین شاہ صاحب الراشدی رحمہ اللہ نے اس پر علمی تنقید کی اور سیّد محبّ اللہ شاہ صاحب کی کتاب کا مکمل جواب تحریر کیا اور کتاب کا نام رکھا "القنوط والیأس لأهل الإرسال من نيل الأماني وحصول الأمال" اور اس کتاب پر پروفیسر شیخ عبداللہ ناصر رحمانی صاحب نے ایک جاندار مقدمہ تحریر فرمایا تو محبّ اللہ شاہ الراشدی نے اس مقالہ میں سیّد بدیع الدین شاہ صاحب کی کتاب "القنوط والیأس" کا مکمل جواب اور اس کا ردّ پیش کیا۔

(الازہری)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی یقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق، ویحق الحق بکلماته ولو کره المجادل بالباطل لیدحض به الحق الصریح و البرهان الصادق، والصلوة والسلام علی سید المرسلین خاتم النبیین محمد المبعوث الی الناس کافة بالدین القیم والقول الفصل والمنهج الفائق:

فمن اتبع اسوته الحسنة فهو علی هدی من ربه وهو الفائز بالنعیم المقیم والعیش الرغید الرائق ومن شاقه من بعد ما تبین له الهدی واتبع غیر سبیل المومنین فهو المبتدع المخذول والمفتون المارق: فیا له من الویل والثبور والیاس والقنوط ولا ینفعه یوم القیمة ما جمعه فی الدنیا من من الصامت والناطق وعلی اله واصحابه الذین جعلهم الله تعالی ائمة الهدی فیهم القدوة وبهم الاسوة لمن جاء من بعد هم من السابق والاحق۔ اللهم فارزقنا السلوك علی سبیلهم واحشرنا فی زمرتهم یوم لا ینفع مال ولا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم.

امابعد! حضرات ناظرین کرام! میں نے نہ تو اپنے آپ کو تنقید سے بالاتر سمجھا ہے اور نہ ہی اپنی تحریر کو حرف آخر بلکہ تنقید اگر صحیح طریقہ پر ہو تو اس سے احقاق حق کے علاوہ طرفین کے علم میں بھی اضافہ ہوتا ہے لیکن تنقید اگر محض برائے تنقید ہو تو اس سے کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہوتا بلکہ طرفین کے دلوں میں کدورت اور ذہنی کوفت پیدا ہوتی ہے اور جس سے طرفین کے اعوان وحمایتوں پر بھی کافی برا اثر پڑتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہم سب کو اس قسم کی بے مصرف سعی وجہد سے محفوظ رکھے۔ اللھم امین

کافی عرصہ پہلے رکوع کے بعد والے قیام میں ارسال کے اثبات کے لیے ایک کتاب بنام ''التحقیق الجلیل'' سندھی زبان میں لکھی۔ اس سے طویل مدت کے بعد کراچی کے چند احباب کے ایماء پر ایک مختصر رسالہ بنام ''نیل الامانی وحصول الآمال'' اردو زبان میں لکھی۔ اس کی اشاعت کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ہمارے بھائی محترم سید بدیع الدین شاہ صاحب زید مجدہ نے اس پر تنقیدی رسالہ بنام ''القنوط والیاس لاہل الارسال'' الخ تحریر فرمایا۔ محترم پیر صاحب کے رسالہ کو غور وتدبر سے مطالعہ کرنے کے بعد جو افسوس وصدمہ ہوا وہ ناقابل بیان ہے۔ مزید صدمہ شدیداً اس سے ہوا کہ اس رسالہ کی نشر واشاعت میں حصہ لینے والوں نے طرفین کے رسالوں کا موازنہ بالکلیہ نہیں کیا بلکہ محض محترم پیر صاحب کے تنقیدی رسالہ کو ملاحظہ فرما کر اور اس

کو ہی حرف آخر تصور کر کے اس پر تقاریظ وتعریض لکھیں میرے دکھ اور افسوس کا ٹھکانہ نہ رہا۔ جب میں نے دیکھا کہ ہمارے کرم فرما دوست محترم پروفیسر عبداللہ ناصر رحمانی صاحب نے بھی محترم پیر صاحب کے رسالہ پر مقدمہ تحریر فرمایا جس میں محترم پیر صاحب کی پوری تنقید کو علمی محاسبہ قرار دیا۔ مجھے محترم پروفیسر صاحب جیسے معتدل مزاج ومتوازن دماغ کی طرف سے اس قسم کی بے انصافی کی توقع نہ تھی۔ میں نے جب ان کا مقدمہ پڑھا تو میں اس حسن ظن میں مبتلا تھا کہ محترم پروفیسر صاحب نے مجھ سے ناانصافی نہ برتی ہوگی کم از کم انہوں نے تو ضرور میرے ساتھ عدل وانصاف کا معاملہ کیا ہوگا۔ خصوصاً جب میں نے دیکھا کہ آن جناب کے دل میں میری عزت واحترام ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ انسان جو بھی سوچے وہ ضروری طور پر صحیح بھی ہو یا جو توقع رکھے وہ لازماً پوری بھی ہو۔ چنانچہ جب مقدمہ پورا کر کے میں نے محترم پیر صاحب کے رسالہ کا مطالعہ شروع کیا تو پاؤں تلے زمین نکل گئی۔ میں نے دیکھا کہ محترم پیر صاحب نے تنقید کی ابتدا ہی میں میری عبارت (نیل الامانی وحصول الآمال کی عبارت) میں تحریف کر کے خود ہی اپنی طرف سے نتیجہ نکالا اور پھر اس پر تنقید بھی فرما دی۔ افسوس صد افسوس۔ بہرحال محترم پیر صاحب نے جو کچھ تنقید فرمائی ہے اس کا جواب تو ان شاء اللہ العزیز اپنی جگہ پر اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے تحریر ہوگا۔

لیکن سردست یہاں پوری کتاب سے تیرہ چودہ مثالیں ذکر کر رہا ہوں جن میں محترم پیر صاحب نے واضح طور پر غلطیاں کی ہیں اور جن کے غلط ہونے سے پروفیسر صاحب بھی ان شاء اللہ اگر حق سے اغماض نہ فرمائیں گے، انکار نہیں کر سکیں گے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اتنی غلطیاں محترم پیر صاحب کے رسالہ میں موجود ہیں اور ان میں مجھ پر بے دردی سے ظلم کیا گیا ہے۔ کیا یہ پروفیسر صاحب کی نظروں سے نہیں گذریں؟ کیا انہوں نے یہ ستم ظریفیاں ملاحظہ نہیں فرمائیں یا ان کا احساس ہی ان کو نہ ہو سکا؟

محترم پروفیسر صاحب اس مقدمہ کے تحریر فرمانے میں آن جناب کی حقیقت یا توجہ کی ہے یا مصدق و گواہ کی اور دونوں ہی صورتوں میں پروفیسر صاحب! آپ پر لازم تھا شرعاً واجب تھا کہ دونوں کی تحریرات کو پوری طرح تدبر تام سے مطالعہ فرماتے اور دونوں کے موقف کو صحیح طور پر ذہن میں رکھتے۔ پھر اس معاملہ میں فیصلہ صادر فرماتے یا اس کے متعلق گواہی دیتے۔ پروفیسر صاحب نے جو پوری کتاب کو "علمی محاسبہ" قرار دیا ہے اور ان واضح غلطیوں سے کوئی تعرض نہ فرمایا۔ اس کے امکانی وجوہات تین ہو سکتے ہیں۔

(۱) انہوں نے میری کتاب کا موازنہ پوری طرح محترم پیر صاحب کی کتاب سے کیا اور انہیں محترم پیر صاحب کی ان غلطیوں پر ان کو اطلاع بھی ہوئی لیکن محض محترم پیر صاحب کی حمایت میں ان سے اغماض فرمایا اور محض ان کے موقف کی تائید کے جذبہ سے ان واضح غلطیوں کو نظر انداز کیا۔

(۲) انہوں نے میری کتاب کا محترم پیر صاحب کی کتاب سے موازنہ بھی کیا لیکن چونکہ ان کے ذہن پر محترم پیر صاحب کی تحریر و تحقیق کی بالاتری و بلندی نقش تھی جس سے انہیں ان غلطیوں پر اطلاع نہ ہو سکی کیونکہ بسا اوقات ہم نے تجربہ کیا ہے کہ ہم کبھی کسی خیال میں محو ہوتے ہیں اور ہمارے سامنے چند باتیں یا اشخاص یا چند اشیاء گذر جاتی ہیں لیکن ہمیں احساس تک نہیں ہوتا کیونکہ انسان جب ایک خیال میں ہوتا ہے تو اس کے سامنے جو کچھ گذرتا ہے وہ بھی انہیں نظر نہیں آتا۔

(۳) انہوں نے میری کتاب کو بالکل نہیں دیکھا بلکہ صرف محترم پیر صاحب کی کتاب کو ملاحظہ فرما کر محترم پیر صاحب سے حسن ظن رکھ کر اور اس پر دوسری طرف کی مراجعت کے بغیر اعتماد کر کے اسی کو ہی صحیح سمجھ لیا اور میری کتاب کی طرف التفات ضروری نہ سمجھا۔

پہلی صورت کو ہم صحیح نہیں سمجھتے اس لیے کہ پروفیسر صاحب سے حسن ظن اس سے مانع ہے۔ دوسری صورت ہو سکتی ہے لیکن وہ بھی بعید نظر آتی ہے البتہ تیسری صورت۔ واللہ اعلم ہمیں قرین قیاس نظر آتی ہے۔

پروفیسر صاحب کی حیثیت جج کی ہو یا مصدق و گواہ کی ہو لیکن ان تین صورتوں میں سے کسی صورت کی موجودگی میں انہیں نہ فیصلہ کا حق تھا نہ شہادت و گواہی کا کیونکہ عدالت و شہادت کے اصول شرعیہ کے تحت انہیں فریق مقابل کے موقف و معاملہ اور طرفین کی باتوں کا علم ہونا لازمی تھا۔

محترم پیر صاحب نے حسن ظن رکھنا اور اس پر اعتماد کرنا اچھا ہے۔ میں اس کا مخالف بھی نہیں لیکن جب معاملہ فریقین کا ہو تو وہاں ایک فریق کتنا ہی اونچے مرتبہ و مقام پر فائز ہو اور اس کی علمی حیثیت کتنی ہی ارفع واعلیٰ ہو اور وہ کتنا ہی معتدین و صاحب تقویٰ ہو۔ لیکن بالآخر فریق مقابل کے معاملہ سننے اور اس کو اپنے موقف کے بتانے کا موقع دیئے بغیر ہرگز ہرگز نہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی گواہی دی جا سکتی ہے۔ قرآن کریم میں حضرت داوٗد علیہ السلام کا ایک فیصلہ سورۃ ص میں مذکور ہے۔ بعض مفسرین رحمہم اللہ نے اس قصہ میں اللہ تعالیٰ کی آزمائش و فتنہ اور پھر مغفرت کا سبب اس بات کو قرار دیا ہے کہ حضرت داوٗد علیہ السلام نے محض ایک خصم کی بات سن کر اور دوسرے خصم سے اس معاملہ میں دریافت کیے بغیر اپنی زبان مبارک سے یہ فرما دیا کہ ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾ بہرحال یہ دیکھ کر انتہائی صدمہ پہنچا کر پروفیسر جیسے فاضل بھی عدالت و گواہی کے اصول شرعیہ سے اس طرح انحراف کر لیتے ہیں اور بے دھڑک ایک فریق کی بات سن کر اور اس کی تحریر پر اعتماد رکھ کر اس طرح فیصلہ صادر فرما دیتے ہیں یا شہادت دیتے ہیں۔ فالی اللہ المشتکی

اب میں منصف مزاج قارئین کرام کے انصاف کے لیے عموماً اور محترم پروفیسر صاحب کے ملاحظہ کے لیے خصوصاً حضرت پیر صاحب کی کتاب سے وہ چند امثلہ پیش کر رہا ہوں جن میں ان کی غلطیاں روز روشن

کی طرح واضح ہیں اور جن میں انہوں نے مجھ پر بے جا ستم ڈھایا ہوا ہے اور جن کو محترم پروفیسر صاحب نے ''علمی محاسبہ'' قرار دیا ہے۔

(۱)...... محترم پیر صاحب نے میری کتاب کی ابتداء میں اپنی کتاب کے صفحہ چون (۵۴) پر تحریر فرماتے ہیں: ''مصنف محترم اپنی سندھی کتاب ''التحقیق الجلیل'' کے متعلق لکھتے ہیں کہ عوام، خواص اور علماء وفضلاء و محققین نے اسے پسند فرمایا حالانکہ تھوڑا آگے چل کر خود فرماتے ہیں کہ وہ اس کتاب کو اٹھانا بھی پسند نہیں کرتے لیکن بعض خواص بھی اس کا پورا مطالعہ نہیں کرتے۔'' الخ

پروفیسر صاحب آپ انصاف کے تقاضے کو پورا کرتے ہوئے تھوڑی سی زحمت اٹھا کر میری کتاب کے صفحہ نمبر۳ کے آخری پیرا کو صفحہ نمبر۴ کے تقریباً نصف تک ملاحظہ فرمائیں۔ پھر خدا لگتی کہیں کہ کیا یہ ''علمی محاسبہ'' ہے؟ کیا اس کو صحیح تنقید بھی کہا جا سکتا ہے؟ کیا یہ انصاف ہے کہ میری عبارت سے عوام وخواص سے پہلے جو لفظ ''بہت سے'' ہے اس کو حذف کر کے اس جملہ کو ایک قضیہ مہملہ بنا دیا جائے اور پھر آگے جو کتاب کو اٹھانا پسند نہیں کرتے ان کا ذکر میری عبارت میں تو اسم مظہر کی صورت میں ہے لیکن محترم پیر صاحب نے اس اسم مظہر کی جگہ اسم ضمیر ''وہ'' تحریر فرما دیا، یعنی اس ضمیر کی عوام وخواص علماء وفضلاء کی طرف راجع فرمایا اس طرح خود ہی اس سے نتیجہ بھی نکال لیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

اور پھر پروفیسر صاحب آپ بتائیں کہ ''بہت سے'' اور ''بعض'' میں کون سی منافات ہے؟ ان کے مابین کون سا تناقض ہے کہ میری عبارت کے اس ٹکڑے نے خود ہی پہلے ٹکڑے کو رد کر دیا؟ پروفیسر صاحب کیا یہ واضح غلطی نہیں ہے؟ پیر صاحب کے اس تصرف فی عبارت الغیر کو کیا نام دیا جائے وہ نہیں کہہ سکتا۔ یہ پروفیسر صاحب کا فرض ہے کیونکہ وہ یا تو جج ہیں یا مصدق گواہ۔

اس پر تفصیل سے گذارش اس وقت کروں گا جب محترم پیر صاحب کی تنقید کے جواب کا موقعہ آئے گا۔ یہاں تو صرف ان چند امثلہ کا ذکر کیا جاتا ہے جو بالکل واضح طور پر غلط ہیں لیکن پروفیسر صاحب نے ان سب کو ''علمی محاسبہ'' قرار دے دیا ہے۔

(۲)...... صفحہ پینسٹھ (۶۵) سطر ۱۲ و ۱۳ میں تحریر فرمایا گیا ہے: ''انہوں نے ہاتھ باندھنے والوں کو متعصب وحاسد ہونے کا الزام دیا ہے۔''

پروفیسر صاحب! محترم پیر صاحب میری تحریر پر تنقید کے لیے نیل الامانی وحصول الآمال'' و ''التحقیق الجلیل'' کے علاوہ صحیفہ اہل حدیث سے بھی میری عبارات نقل فرمائی ہیں کیا بہتر ہوتا کہ وہ اپنے اس الزام کہ میں رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے والوں کو حاسد ہونے کا الزام دیتا ہوں'' کا ثبوت بھی کہیں سے فراہم فرما

دیتے تاکہ اس اتہام کا ثبوت بھی مل جاتا۔ پروفیسر صاحب آپ سے زیادہ کون جان سکتا ہے کہ ''متعصب'' و ''حاسد'' میں زمین وآسمان کا فرق ہے مزید اس کی تحقیق پروفیسر صاحب آگے پیر صاحب کی تنقید کے جواب میں لکھی جائے گی۔

پروفیسر صاحب! اس بے جا اتہام کے بغیر محترم پیر صاحب کی تنقید یا آں جناب کا ''علمی محاسبہ'' نا تمام رہ جاتا ہے؟

(۳)......صفحہ چھیاسٹھ (۶۶) پر تحریر فرماتے ہیں: ''اور ہاتھ کھولنے کی تائید پر فخر کرتے ہیں'' پروفیسر صاحب! آپ ''صحیفہ اہل حدیث'' کا متعلقہ شمارہ اٹھا کر ملاحظہ فرمائیں اور بتائیں کہ اس میں فخر کرنا تو درکنار وہاں فخر کرنے کا آخر کون سا موقع ہے؟ اس مضمون کو میں نے ہمارے دوست مولانا بخش محمدی کی ایماء پر لکھا تھا وہ مولانا اللہ بخش کی سوانح حیات پر مختصر مضمون تحریر کرنے کا ارادہ رکھتے تھے مجھے بھی کہا کہ چند سطور میں بھی ان کے متعلق تحریر کروں اور اس میں یہ بات محض مولانا مرحوم کی حق پرستی کی ایک اور مثال کے طور پر تحریر کی تھی۔ یہاں اپنے فخر کا تو کوئی موقع نہیں ہے ادھر خود محترم پیر صاحب نے صفحہ ۵۴ پر جیسا کہ پہلی مثال میں عرض کر آیا ہوں، میری عبارت میں تصرف کر کے کچھ سے کچھ بنا دیا اور اس بنائی ہوئی عبارت سے نتیجہ بھی خود ہی نکالا اور پھر میری عبارت کو خود ہی اپنے سابقہ ٹکڑے کو رد کرنے والا بتایا اور اس پر جس طرح فخر و تعلّی کا مظاہرہ فرمایا وہ ان کے اس مصرعہ

ہوا ہے مدعی کا فیصلہ اچھا میرے حق میں

سے نمایاں طور پر ظاہر ہوتی ہے۔

پروفیسر صاحب! کیا اس عبارت میں فخر نہیں ہے؟

(۴)......صفحہ ۸۷ پر آخری پیرا میں تحریر فرماتے ہیں: ''حالانکہ امام بخاری کی شان اس سے اعلیٰ ہے کہ وہ اجماع اہل لغت کے خلاف مصنف کی طرح کوئی نیا معنی اختیار کرے۔''

محترم پیر صاحب کا یہ دعویٰ کہ ''فقار'' سے مراد پیٹھ کی ہڈیاں ہیں اور اس پر اہل لغت کا اجماع ہے یہ کیسے صحیح ہوسکتا ہے جب کہ امام اصمعی اس سے پیٹھ کے علاوہ اور بھی سب ہڈیاں مراد لیتے ہیں ''امام اصمعی کے اس قول کی طرف سے میں نے ''نیل الامانی'' میں مختصراً اشارہ بھی کیا تھا پھر محترم پیر صاحب نے اس کو کیوں نقل نہیں فرمایا تنقید کا حق تو تب پورا ہوتا جب امام اصمعی کا یہ قول نقل فرما کر اس کو غلط ثابت کرتے۔ پھر فتح الباری سے ''ابن سیدہ'' کا قول بھی نقل فرمایا لیکن فتح الباری میں ''ابن سیدہ'' کے قول کے متصل امام اصمعی کا قول بھی مذکور ہے جو فتح الباری میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

پروفیسر صاحب بتلائیے امام اصمعی کے اس قول کو فتح الباری سے کیوں نقل نہیں کیا گیا؟ کیا اس لیے کہ پھر اجماع اہل لغت والی بات صحیح نہ رہتی؟

(۵)...... صفحہ ۸۳ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر جو میں نے ''نیل الامانی'' میں ذکر کیا ہے جریر الضبی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ اثر امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں کتاب الصلوٰۃ کے اواخر میں ابواب العمل فی الصلوٰۃ'' میں جزم کے صیغہ کے ساتھ تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ اور امام بخاری کی وہ تعلیقات جوانہوں نے جزم کے صیغہ سے ذکر کی ہیں ان کے متعلق علماء محدثین یہی فرماتے ہیں کہ وہ صحیح یا حسن ہوتی ہیں۔ اس اثر کے متعلق آپ صحیح بخاری، فتح الباری اور تہذیب التہذیب ترجمہ جریر الضبی کا مطالعہ فرمائیں حقیقت حال واضح ہو جائے گی۔

اب پروفیسر صاحب! آپ کو اختیار ہے کہ آپ امام بخاری کی تصحیح یا تحسین کو مقدم تصور فرمائیں یا محترم پیر صاحب کی تصنیف کو۔

(۶)...... اسی صفحہ میں نیچے لکھتے ہیں: ''کیونکہ جب ایک نماز میں بقول مصنف الخ'' پروفیسر صاحب آپ دیکھیں کہ یہاں محترم پیر صاحب نے اول تو نماز کے لفظ کو ''رکعت'' کے معنی میں لیا ہے اور پھر اس کے آگے لفظ ''ایک'' اپنی طرف سے بڑھا دیا اور اس کو میرا قول قرار دیا تاکہ مجھ پر اعتراض کیا جا سکے حالانکہ اس جگہ میری کتاب میں لفظ ''ایک'' کہیں نہیں۔ آپ خود ہی نیل الامانی کا صفحہ گیارہ (۱۱) ملاحظہ فرما کر فیصلہ کر سکتے ہیں۔

(۷)...... صفحہ ۱۰۵ پر تیسرے پیرا میں تحریر فرماتے ہیں: ''اب ناظرین اللہ کے واسطے انصاف کریں کیا یہ الفاظ حدیث میں ہیں؟ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس قیام میں ہاتھ باندھتے تھے جس میں قراءت تھی......

پھر چند سطور چھوڑ کر پھر لکھتے ہیں اور پھر معنی یہ کرتے ہیں کہ ''جب قراءت کے لیے نماز میں کھڑے ہوتے تھے۔'' اب غور کریں کہ یہ الفاظ ''قراءت کے لیے'' حدیث میں ہیں؟ ہرگز نہیں بلکہ اپنی طرف سے بڑھائے گئے ہیں۔''

پھر صفحہ ۱۰۶ کی ابتداء میں تحریر کیا ہے ''اور اپنی طرف سے الفاظ بڑھائے ہیں کیونکہ اس کے بغیر کام نہیں بنتا تھا۔''

پروفیسر صاحب! یہ ہے محترم پیر صاحب کا علمی محاسبہ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ آں جناب سے درخواست ہے کہ آپ میری کتاب ''نیل الامانی'' کے صفحہ ۱۶ کے آخر سے شروع کر کے صفحہ ۱۷ کے دوسرے پیرا کے آخر تک ملاحظہ فرمائیں اور پھر بتائیں کہ یہ الفاظ حدیث میں یا اس کے معنیٰ کرنے میں کہاں

بڑھائے ہیں۔ کیا اتنا غلیظ الزام مجھ پر لگاتے ہوئے محترم پیر صاحب کو اللہ تعالیٰ کا خوف بھی دامن گیر نہ ہوا اور آپ نے محترم پیر صاحب کی تحریر پر بھروسہ کر کے اس الزام کو گویا دبی زبان میں صحیح قرار دیا اور اس کو ''علمی محاسبہ'' قرار دیا۔ فالله يحكم بيننا وبينكم.

حدیث کے الفاظ کے معنی تو حدیث کے الفاظ کے سامنے میں نے یہ لکھے ہیں کہ ''جب بھی آپ نماز میں کھڑے ہوتے تو اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کو پکڑتے تھے۔'' دیکھئے صفحہ ۱۶، ۱۷ اس میں دیئے ہوئے الزام والے الفاظ کہاں ہیں؟ پھر میں نے مابعد الرکوع والے قیام میں وضع کے قائلین کے اس حدیث سے استدلال کا خلاصہ ذکر کیا ہے، پھر اپنی گذارش اس طرح کی ہے:

> ''اس سے یہ حضرات عام قیام سے مراد لیتے ہیں اور اس لیے مابعد الرکوع والے قیام کو بھی اس میں شامل سمجھتے ہیں یہ صحیح بلکہ اس قیام سے صرف قیام اول مراد ہے جس میں قراءت کی جاتی ہے نہ کہ مابعد الرکوع والا قیام اور ہمارے اس دعویٰ کے یہ دلائل ہیں۔''

پروفیسر صاحب ہم مفسرین حضرات اور شراح حدیث کو دیکھتے ہیں کہ وہ قرآن وحدیث میں وارد عمومات سے چند دلائل کی بنا پر خاص مراد لیتے ہیں اگرچہ آیت کریمہ اور حدیث مبارک کے الفاظ کے معنی تو وہی کرتے ہیں جو ظاہر الفاظ کی ہے لیکن اس کی تفسیر میں یا شرح میں چند دلائل لکھ کر فرماتے ہیں کہ اس عام لفظ سے مراد خاص ہے لیکن آج تک کسی عالم وفاضل نے کسی پر بھی یہ الزام نہیں لگایا کہ خلاف مفسر یا شارح حدیث نے آیت کریمہ یا حدیث شریف میں یہ یا وہ الفاظ اپنی طرف سے بڑھائے ہیں۔ آخر میں نے اس سے زیادہ کون سا قصور کیا تھا کہ محترم پیر صاحب نے اتنا بڑا ظالمانہ الزام مجھ پر لگا دیا۔ تنقید وتبصرہ کی بھی کچھ قید وحدود ہوتی ہیں لیکن میرے معاملہ میں ان سب باتوں کو یک قلم نظر انداز فرما دیا گیا۔ کیا محترم پیر صاحب اس بات میں مجھ پر تنقید کرنے کے لیے یہ نہیں کر سکتے تھے کہ جن وجوہات کو میں نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں تحریر کیا تھا ان کو غلط ثابت فرما دیتے۔ ان کا کام تو اس صورت میں بھی پورا ہو جاتا اور اس غلیظ الزام کے تحریر فرمانے کی ضرورت نہ رہتی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ اتنا بے تحاشا مجھ پر الزام تراشے جاتے ہیں اور آں جناب اس کو ''علمی محاسبہ'' قرار دیتے جاتے ہیں!!

(۸)...... صفحہ ۱۱۴ پر سطر ۱۱ میں فرماتے ہیں: ''پھر اس روایت کو صحابی کا فہم قرار دیتے ہیں...... الخ''

پروفیسر صاحب آپ مہربانی فرما کر میری کتاب ''نیل الامانی'' کا صفحہ ۲۰، ۲۱ بغور مطالعہ فرمائیں۔ پھر خدا لگتی کہیں کہ اس روایت کو میں نے کب صحابی رضی اللہ عنہ کا فہم قرار دیا ہے۔ پھر یہ مجھ پہ بے جا الزام نہیں ہے؟ میں نے تو بات کچھ اور کہی تھی لیکن محترم پیر صاحب نے اس کو کچھ سے کچھ بنا دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

(۹)......صفحہ ۱۱۹ سے پیر صاحب نے میری صحیح بخاری کی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث پر بحث شروع کی ہے لیکن افسوس کہ میرے استدلال میں سب سے پہلے جو مختصر سوال اٹھایا گیا ہے اور جس کی تفصیل آگے ذکر کی ہے اس کو تو پیر صاحب نے ذکر ہی نہیں کیا دوسری بات جس سے مابعد الرکوع والے قیام کو بھی میں نے اذا قام فی الصلوٰۃ میں شامل کیا اس کو لے کر مجھ پر اعتراض کر دیا۔

پروفیسر صاحب آپ میری کتاب کے صفحہ ۲۴ پر لکھتے ہوئے اس ٹکڑے کو ملاحظہ فرمائیں جو استدلال کی ابتداء میں سطر ۱۲ سے شروع ہوتا ہے اور جو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

یہ الفاظ اور یہ ترکیب اپنے عمومی معنی کے لحاظ سے ہر قیام کو شامل ہے۔ پہلے قیام کو بھی دوسرے کو، تیسرے چوتھے اور مابعد الرکوع کے قیام کو بھی شامل ہے۔'' پروفیسر صاحب اب آپ ہی فرمائیں کہ محترم پیر صاحب نے دلیل کے اولین حصہ کو ترک کر کے آخری حصہ مابعد الرکوع والے قیام کو ہی موضوع بحث کیوں بنایا حالانکہ پہلے حصہ سے مراد مقصد یہ تھا، جیسا کہ آگے اس کی تفصیل مذکور ہے کہ اذا قام فی الصلوٰۃ رفع یدیہ، کی ترکیب اپنے عمومی معنی کے لحاظ سے پہلی رکعت کے قیام کے ساتھ دوسری رکعت کے قیام اور چوتھی رکعت کے قیام اسی طرح وتر کی سب رکعات (نو تک) کے قیاموں میں اور سجدہ تلاوت ادا کر کے قیام کرنا۔ ان سب قیاموں کو شامل ہے۔ لہٰذا ان سب قیاموں میں رفع یدین کرنا چاہیے۔ لیکن محترم پیر صاحب نے اس کو تو ذکر ہی نہ کیا۔ اپ کے خیال کے مطابق اگر مابعد الرکوع والا قیام اس کے عموم میں شامل نہیں ہے کیونکہ یہاں قرینہ ہے تو بتلائیے دوسری رکعت، چوتھی وغیرہما کے قیاموں کو آپ کس دلیل سے خارج کرتے ہیں؟ سب رکعات کے قیام بالکل ایک ہی ہیں اور وہ رکعت کی ابتداء میں ہیں اور ان کے بعد رکوع آتا ہے پھر قیام بعد الرکوع بھی ہے لہٰذا ان قیاموں کو آپ کسی طرح مستثنیٰ نہیں کر سکتے۔ الا یہ کہ آپ کوئی قولی یا فعلی حدیث پیش فرمائیں جس میں یہ وضاحت ہو کہ پہلے قیام کے سوائے دوسری رکعات کے قیاموں میں رفع یدین نہ کیا کرو۔ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اگر ایسی کوئی حدیث پیش نہیں کرتے تو لازماً آپ کو ان قیاموں میں رفع یدین کا قائل فاعل ہونا پڑے گا۔ آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اگر اس میں اور قیام میں بھی شامل ہوتیں تو امام بخاری ان کو ضرور ذکر کرتا کیونکہ یہ آپ کے مسلک کے خلاف ہے، آپ وضع الیدین کے متعلق بھی فرماتے ہیں کہ جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قیاموں کی ایک ہی ہیئت تھی تو دوسری جگہ ذکر کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں کہ چونکہ دوسری قیامیں بالکل ایک سی ہی تھیں اس لیے دوبارہ تصریح کی ضرورت نہ تھی بلکہ مابعد الرکوع والے قیام سے کئی مراتب زیادہ یہ قیاس ایک دوسرے سے بالکل متفق ہیں کوئی فرق نہیں۔

پروفیسر صاحب اب آپ کے لیے تین صورتیں ہیں یا تو ان سب قیاموں میں رفع یدین کا قائل وفاعل بن جائیں یا کوئی قولی وفعلی حدیث ان کو مستثنیٰ کرنے والی پیش فرمائیں یا پھر اس ترکیب کے عموم سے دست بردار ہو جائیں اور محدثین کے مسلک کے مطابق اس ترکیب سے صرف پہلا قیام ہی مراد لیں۔

پروفیسر صاحب! جب پیر صاحب نے میرے اس سوال کو ذکر ہی نہ کیا تو پھر یہ میرے سوال کا جواب کیسے بنا؟ اور پھر یہ ''علمی محاسبہ'' کیسے ہوا؟

ان امثلہ سے ہمیں تو یقین ہوگیا ہے کہ آں جناب نے میری کتاب کو دیکھا بھی نہیں محض پیر صاحب کی کتاب پر اعتماد کر کے جیسا کہ کچھ انہوں نے تحریر فرمایا آپ نے بھی اس پر صاد کر دی لیکن اس طرح آپ اپنے فرض سے قطعاً سبکدوش نہیں ہو سکتے۔ اور محض پیر صاحب پر اعتماد کر کے میری کتاب سے آپ نے جو بے انصافی کا برتاؤ کیا ہے۔ اس کا جواب وہی ایک دن آپ کو کرنی ہوگی۔ ان شاء اللہ

(۱۰)...... صفحہ ۱۲۴ پر آیت کریمہ اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ تَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ الآیہ کو ایک دوسری بات پر چسپاں کر دیا۔ حالانکہ اس آیت کریمہ کو میں نے ایک دوسرے سوال کے سلسلہ میں ذکر کیا تھا لیکن محترم پیر صاحب نے اسی سوال کو ہی ذکر نہیں کیا۔ (دیکھئے نیل الامانی صفحہ ۳۰)

کیا علمی محاسبہ کی یہی شان ہے؟

(۱۱)...... صفحہ ۱۲۹ پر فرماتے ہیں: ''اس طرح ابن معین سے تصنیف منقول نہیں، ان کا قول یہ ہے کہ الخ

پروفیسر صاحب آپ تہذیب التہذیب اٹھا کر دیکھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ محترم پیر صاحب نے جو ابن معین کا قول نقل کیا ہے اس کا راوی عثمان بن سعید الدارمی ہے نہ کہ امام ساجی، امام ساجی نے امام ابن معین سے جو عبداللہ بن الولید کی تضعیف نقل کی ہے وہ عثمان الدارمی کے قول سے چند سطور نیچے ہے۔

آپ ہی فیصلہ کریں کہ پیر صاحب جو فرماتے ہیں کہ امام ابن معین سے تضعیف منقول نہیں اس ارشاد میں میری تغلیط مقصود ہے یا حافظ ابن حجر کی یا امام ساجی کی؟ رہی بات امام ابن معین کے ان دو قولوں میں تطبیق تو وہ اپنی جگہ پر مذکور ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

(۱۲)...... صفحہ ۱۳۰ پر ''واؤ'' کے لیے ترتیب کے اثبات کے لیے جو عبارت مغنی اللبیب ابن ہشام سے نقل فرمائی ہے اور اپنی تحریر سے یہ تاثیر دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ قول خود ابن ہشام کا ہے جیسا کہ لکھتے ہیں ''کیونکہ امام ابن ہشام المغنی صفحہ ۴۴۴'' میں فرماتے ہیں: ''وللترتیب کثیر ولعکسہ قلیل''

پروفیسر صاحب آپ بنفس نفیس مغنی اللبیب کا متعلقہ صفحہ ملاحظہ فرمائیں اور پھر دیکھیں کہ یہ عبارت ابن ہشام کا قول ہے یا ابن مالک کا اور پھر ابن مالک کی اس عبارت کا بھی اول حصہ ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ اس طرح

یہ منقول عبارت ان کے لیے مفید نہ ہوتی۔ کیا یہی انصاف ہے؟ کیا علمی محاسبہ ایسا ہی ہوتا ہے؟ حالانکہ ابن ہشام نے تو 'واؤ' کو مطلق جمع کے لیے مانتے ہیں۔ یہی ان کا مسلک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس سے اگلے صفحہ پر ایک دو مثالیں لکھ کر پھر فرماتے ہیں: "وهذا من اقوى الدلائل على عدم افادتها الترتيب الخ"

پھر محترم پیر صاحب نے "وقول اليسرا في الخ" کو ابن مالک کی عبارت سے متصل تحریر فرمایا ہے جس سے جو تاثر دینا مقصود ہے وہ اہل علم آسانی کے ساتھ سمجھ سکتے ہیں۔ حالانکہ یہ اس عبارت "وقول اليسرا في" اور ابن مالک کی عبارت کے درمیان اڑھائی سطریں ہیں۔ اس جگہ یہ پوری عبارتیں میں نقل نہیں کرتا تاکہ پروفیسر صاحب خود ہی المغنی کا مطالعہ کر کے فیصلہ کریں۔

(۱۴)...... صفحہ ۱۳۱ پر علامہ شوکانی کی جو عبارت ارشاد الفحول سے نقل فرمائی ہے اس میں بھی عدل وانصاف سے قطعاً کام نہیں لیا گیا۔ پروفیسر صاحب آپ ارشاد الفحول کا بھی خود ہی مطالعہ فرمائیں۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے تو اپنا مسلک جمہور والا ہی اختیار کیا ہے یعنی 'واؤ' مطلق جمع کے لیے ہے۔ پھر اس مسلک کے اثبات کے لیے دلائل ذکر کیے من جملہ ان کے یہ "دو مثالیں" رايت زيدا و عمرا بعده، اور رايت زيدا و عمرا قبله بھی ذکر فرمائیں اور ان کی تشریح فرمائیں اس کے متصل ہی فرمایا: ويمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال الخ" یہ عبارت واضح طور پر بتا رہی ہے کہ امام شوکانی رحمہ اللہ یہ جواب ان ہی دو مثالوں کا دے رہے ہیں کیونکہ ان میں ہی لفظ بعده اور قبله موجود ہے۔ جس سے عدم ترتیب پر دلالت ہوتی ہے لیکن یہ کہاں کا انصاف ہے کہ اس عبارت کو سیاق وسباق سے الگ کر کے اس کو امام شوکانی رحمہ اللہ کا مسلک قرار دیا جائے اور اس سے اپنے مسلک کے اثبات کی سعی کی جائے حالانکہ اس جواب کے بعد امام شوکانی رحمہ اللہ نے پھر مطلق جمع کے دلائل ذکر کیے ہیں اور ان پر بالکل کلام نہیں کیا۔ پھر ترتیب کے قائلین کی ایک دلیل ذکر فرمائی اور اس کا جواب دیا۔ پھر فرمایا: "والحاصل انه لم يات القائلون بافادة الواو الترتيب بشيء يصلح الاستدلال به ويستدعي الجواب عنه ."

پروفیسر صاحب اب آپ امام ابن ہشام اور علامہ شوکانی رحمہما اللہ کی عبارات ملاحظہ فرمائیں اور ازروئے انصاف بتائیں کہ کیا علمی محاسبہ اس طرح ہوا کرتا ہے؟ ہاں صاحب! آپ نے مجھ سے تو بے انصافی کی لیکن یہ تو سوچ لیں کہ جب اللہ تعالیٰ کی عدالت میں امام ابن ہشام اور علامہ شوکانی رحمہما اللہ آپ کے برخلاف خصماء کی صورت میں پیش ہوں گے اور آپ سے دریافت کریں گے کہ ہاں صاحب آپ نے ہماری عبارات کے متعلق یہ شہادت علی الباطل کیسے دی؟

ہاں تو اس کا جواب ابھی سے سوچ لیں یہ دنیا والی عدالت نہیں ہوگی کہ کوئی ادھر ادھر کی باتیں کر کے جان چھڑا لے بہر حال حضرت رسول اللہ ﷺ کے ارشاد مبارک "الدين النصيحة الحديث (مسلم عن تميم بن اوس الداری رضی اللہ عنہ) میں نے یہ گذارش کی ہے اب آپ کی مرضی!

(۱۴)...... پھر اسی صفحہ ۱۳۱ میں میری دی ہوئی دو مثالوں کو واو کے عدم افادہ ترتیب پر دلیل کے طور پر سمجھا ہے۔ اس لیے قرینہ وغیرہ کی بات چھیڑ دی حالانکہ ان دو مثالوں کو میں نے اسی کتاب "نیل الامانی" میں اور پانچ امثلہ "التحقیق الجلیل" میں اس لیے ذکر نہیں کیے کہ ان سے واو کے عدم افادۃ ترتیب پر دلیل لوں بلکہ اس کا مقصد وہ تھا جو میری ذات کی عبارت میں واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔

اور رواۃ اس قسم کے تصرفات کرتے آئے ہیں، رواۃ کے اس قسم کے تصرفات کی پانچ مثالیں میں نے التحقیق الجلیل میں ذکر کی ہیں۔ یہاں صرف دو مثالیں پیش کرتا ہوں۔

پروفیسر صاحب اب آپ ہی بتائیں کہ ان مثالوں کو پیش کرنے کا مقصد کیا تھا اور محترم پیر صاحب نے ان کو کہاں چسپاں کر لیا جس سے واضح ہوتا ہے کہ محترم پیر صاحب تنقید کرتے وقت میری کتاب کو اچھی طرح ملاحظہ ہی نہیں فرماتے۔ اس صورت میں انصاف کی کیا امید ہو سکتی ہے؟

پروفیسر صاحب یہ چودہ امثلہ میں نے وہ پیش کیے ہیں جو بالکل واضح ہیں۔ اگر آں جناب مقدمہ لکھنے سے پیشتر میری کتاب کو بھی بتدبر تام ایک نظر ہی دیکھ لیتے تو اس قسم کا فیصلہ کم از کم میرا احسن ظن یہی ہے۔ محترم پیر صاحب کی پوری کتاب کے متعلق صادر نہ فرماتے۔ اگر اللہ تعالیٰ نے آں جناب کو توفیق دی اور میری اس کتاب کو غور و تدبر سے انصاف کا دامن تھامتے ہوئے ساری کی ساری کو پوری طرح دیکھ لیا تو مجھے امید واثق ہے کہ آں جناب اپنے سابقہ فیصلہ پر ان شاء اللہ العزیز ضرور نظر ثانی فرمائیں گے۔

ناظرین کرام! محترم پروفیسر صاحب نے اپنے مقدمہ میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا اکثر حصہ محترم پیر صاحب کی تحریرات سے ہی ماخوذ ہے۔ لہٰذا ان کا جواب...... ان شاء اللہ تعالیٰ محترم پیر صاحب کے رسالہ کے جواب میں مذکور ہوگا۔

کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن کا تعلق مجھ سے نہیں ہے ان کا جواب وہی حضرات دے سکتے ہیں جو ان کے مخاطبین میں سے ہیں۔ البتہ دو تین باتیں ایسی بھی ہیں جن کا تعلق مجھ سے بھی ہے۔ لہٰذا ان کا جواب یہاں لکھا جاتا ہے۔ اس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ وهو الموفق للصواب۔ محترم پیر صاحب کی تنقید کا جواب تحریر ہوگا۔

(۱)...... محترم پروفیسر صاحب فرماتے ہیں کہ "جب کوئی قرینہ نہ ہو تو قیام اور اس کے مشتقات سے

دونوں قیامیں، ماقبل الرکوع و مابعد الرکوع مراد ہوں گے۔ لیکن ہمیں اس میں تامل ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ اگرچہ لغتاً وشرعاً مابعد الرکوع والا رکن بھی قیام ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ دونوں قیامیں ہیئات و کیفیات میں بھی بالکلیہ متحد ہوں۔ البتہ دونوں کے مابین اختلاف ہیئات دلائل کا محتاج ہے اور وہ دلائل اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہمارے علم کے مبلغ تک ہمارے پاس ہیں جو اپنی جگہ مذکور ہیں اور جن پر جو کچھ کلام کیا گیا ہے ان کا جواب بھی اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اپنی جگہ مذکور ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں ہم یہ کلیہ تسلیم نہیں کرتے کہ جہاں بھی ''قیام'' یا اس کے مشتقات بلا قرینہ آئیں تو وہاں دونوں قیامیں مراد ہوں گے۔ اولاً اس لیے کہ مطلق سے اطلاق کے وقت فرد کامل مراد ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ قیام ثانی (مابعد الرکوع والا قیام) باوجود نماز کے رکن ہونے کے قیام اول سے بچند وجوہ زیادہ اہم ہے اور اطلاق کے وقت وہی مراد ہونا چاہیے۔

**ثانیاً:** امام بخاری کی جزء القراءۃ سے یہ روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے میں نے ''نیل الامانی'' میں نقل کی ہے:

"قال لا يجزيك الا ان تدرك الامام قائما" اب آپ ملاحظہ فرمائیں کہ نفس روایت میں اور مرویہ عبارت میں کوئی قرینہ نہیں جس سے اس قیام کا تعین ہوتا ہو لیکن طرفین کے نزدیک اسے قیام اول ہی مراد ہے۔

اس سے میرا مقصد یہ تھا کہ اس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قیام اور اس کے مشتقات کو مطلق بولتے لیکن مراد قیام اول ہی لیتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قیام اول ہے اور اسی طرح سب کا اتفاق ہے کہ دوسرے قیام کے ملنے سے رکعت نہیں ہوتی۔ لیکن انصاف سے کام لیا جاتا تو یہ میری بات کا جواب نہ سمجھا جاتا میں نے یہ دعویٰ تو کیا نہیں کہ کسی دوسری جگہ یا دوسری روایت یا کسی خارجی قرینہ سے بھی یہ قیام اول کا یہاں موجود نہیں۔ میرا مقصد صرف یہ تھا کہ اسی روایت کے نفس عبارت میں کوئی قرینہ تعین کا موجود نہ ہو۔

بہرحال اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قیام کو مطلق ذکر کر کے اس سے قیام اول مراد لیا کرتے تھے، لہٰذا آپ کا کلیہ صحیح نہیں۔ باقی پروفیسر صاحب نے مقدمہ کے صفحہ ۱۳ پر جس مفہوم والی روایت جزء القراءت کی نقل فرمائی ہے، وہ میں نے تو ذکر نہیں کی اس کے جواب کا مکلف تو وہ ہے جس نے ان الفاظ اور اس مفہوم والی روایت کو نقل کیا ہو۔ میری روایت کا کوئی شافی جواب نہ پروفیسر صاحب نے دیا ہے اور نہ پیر صاحب نے۔ فالحمد لله على ذلك

(۲)...... پھر پروفیسر صاحب نے چند امثلہ ایسی تحریر فرمائی ہیں جن میں مطلق قیام اور اس کے مشتقات

کا ذکر ہے لیکن وہاں، ان کے خیال میں دونوں قیام مراد ہیں۔ صفحہ ۱۴(ا) آیت کریمہ "قوموا اللہ قانتین" پیش فرمائی ہے اور پھر فرماتے ہیں: "اگر یہاں یہ کہا جائے کہ عرف میں قیام اول ہی سمجھا جاتا ہے تو پھر کیا "قانتین" کی شرط رکوع سے پہلے والے قیام کے ساتھ لگائی جائے گی...... الخ۔" اس قسم کا استدلال پروفیسر صاحب کی شان سے بہت بعید ہے اگر اس نہج پر ہم بھی استدلال کرنے لگ جائیں اور کہیں کہ جب "قانتین" کی شرط صرف دونوں قیاموں کے لیے ہے تو کیا ان قیاموں کے سوائے نماز کے دوسرے اجزاء (رکوع وغیرہ میں قنوت کا حکم نہیں ہے یعنی ان میں اگر کوئی سکوت اختیار نہ کرے تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی؟ اور کیا ایسے شخص نے نماز میں قانت رہنے والے حکم کی تعمیل بھی کی؟ دراصل اس لفظ مبارک "قوموا" سے مراد پوری نماز ہے اور کتاب وسنت میں نماز کے کسی ایک جزء ورکن کے اطلاق سے پوری نماز مراد ہوتی ہے۔ مثلاً ﴿وَ ارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ وقران الفجر وحديث مبارك من قام رمضان الحديث، ایسی بہت سی امثلہ موجود ہیں جن میں ذکر تو ایک رکن کا ہے لیکن مراد پوری نماز ہے۔ کما لا یخفی،

اور ہر جگہ کسی ایک رکن کو جو اس جگہ زیادہ مناسب ہوتا ہے ذکر کیا جاتا ہے مثلاً صلوٰۃ الفجر کو قرآن الفجر سے ذکر کیا گیا کیونکہ دوسری نمازوں سے عام طور پر اس میں قراءت لمبی ہوتی ہے اور قراءت جہر یہ ہوتی ہے لہٰذا اس رکن کو ذکر کر کے صلوٰۃ الفجر مراد لی گئی۔ رمضان المبارک میں پہلے قیام کو (تراویح میں) قراءۃ سے کافی طویل کیا جاتا ہے جیسا کہ روایت اس پر دال ہے اس لیے "قام" سے پوری نماز مراد لی گئی یعنی یہاں صرف رکن اول یعنی قیام اول جس میں قراءت بہت لمبی ہوتی تھی اس لیے اس کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے لفظ قام بول کر اس سے قیام اول مراد ہوا اور پھر اس رکن سے پوری نماز مراد لی گئی۔ آخر اس میں کون سی خرابی ہے۔ اسی طرح ہر جگہ ایسی مناسبتیں موجود ہیں تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

بعینہ اسی طرح یہاں ﴿وَ قُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ میں قوموا سے مراد پوری نماز ہے۔ لیکن پوری نماز سے صرف ایک رکن قیام کا ذکر ہوا اور اس سے واضح طور پر مراد قیام اولیٰ ہے کیونکہ یہی قیام فرائض میں بہت طویل ہوتا تھا حتیٰ کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث ہے جس میں یہ بیان ہے کہ ظہر کی نماز میں کبھی کبھی آنحضرت ﷺ پہلے قیام کو اتنا طویل کرتے تھے کہ کوئی گھر سے نکلتا، بقیع کی طرف جاتا قضاء حاجت کرتا، وضو کرتا پھر نماز کو پہنچ جاتا لیکن آنحضرت ﷺ ابھی رکوع میں نہیں گئے تھے لہٰذا ایسے لمبے قیام میں (جب نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ایک دوسرے کو کچھ کام کہنے یا کسی بات کی ضرورت پڑتی ہوگی۔ دوسرے ارکان چونکہ نسبتاً اتنے طویل نہیں ہوا کرتے تھے اس لیے اسی قیام اول کو ہی "قوموا" سے مراد لے کر پوری نماز مراد ہوئی اس میں کیا قباحت ہے؟

آپ نے جس بنا پر قوموا سے دونوں قیام مراد لیے تھے اس نہج پر تو ان دو قیاموں کے علاوہ پوری نماز میں قنوت کا حکم نہیں رہتا۔ اب آپ ہی انصاف کریں۔

۲۔ پھر آیت کریمہ: ﴿والذین یبیتون لربھم سجدا وقیاما﴾ ذکر کی ہے۔ اس میں بھی سجدا وقیاما سے مراد پوری نماز ہے قیام سے مراد قیام اول ہے اور خصوصیت سے اس قیام اول وسجدہ کا ذکر ہماری ناقص فہم کے مطابق اس لیے آیا کہ یہ دونوں رکن قیام اللیل میں بہت لمبے ہوتے تھے۔ جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ نے پہلے قیام میں سوا پانچ پاروں سے بھی زیادہ قراءت کی اور اس قراءت کی جو کیفیت بیان کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی ایک قیام میں آنحضرت ﷺ کو ڈیڑھ یا دو گھنٹہ لگ گئے ہوں گے اور اسی قیام کی طوالت کی طرف قرآن کریم اس طرح اشارہ فرماتا ہے: ﴿قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا ..... وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا﴾ اور پھر سورۃ مبارک کا آخری رکوع بھی اس پر دال ہے لہٰذا اسی اہمیت کے پیش نظر قیام الیل کو قیاما سے ظاہر فرمایا گیا اور اس سے مراد قیام اول ہے۔

اسی طرح صحاح ستہ سنن الکبریٰ وغیرہا من کتب الحدیث میں ایسی احادیث موجود ہیں جن سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ قیام الیل میں سجدہ بھی کافی طویل ہوتا تھا۔ ایسی احادیث محترم پروفیسر صاحب سے مخفی نہیں ہوں گی۔ سردست وہ احادیث یہاں اس لیے نہیں ذکر کر رہا کہ اس طرح موضوع بہت لمبا بن جاتا ''قیام'' پر تو بحث چل رہی ہے، اس لیے اس سے متعلق کچھ تفصیل سے لکھا۔ بہرحال آیت کریمہ میں سجدا وقیاما سے پورا قیام اللیل مراد ہے، لیکن اس پورے قیام اللیل کو صرف قیام اول اور سجدہ سے۔ ان دونوں کی اہمیت کی وجہ سے ظاہر فرمایا گیا۔ پروفیسر صاحب! آپ خود انصاف کریں کہ اس طرح آخر کون سی قباحت لازم آتی ہے؟ باقی قیام مابعد الرکوع کے عدم ذکر سے اس کی اہمیت میں کوئی کمی نہیں آتی اور نہ ہی اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ نماز کا رکن نہیں۔ کیونکہ ارکان تو اور بھی ہیں۔ رکوع ہے قعدہ وغیرہا ہیں لیکن یہاں ان کا بھی ذکر نہیں۔ بات صرف یہ ہے کہ یہاں جن چیزوں کی زیادہ اہمیت بیان کرنی تھی ان کا ذکر کیا گیا۔ یعنی قیام اول اور سجدہ قیام اللیل میں نمایاں طور پر زیادہ خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کے متقاضی تھے۔ واللہ اعلم

اسی طرح جہاں بھی نماز کے کسی ایک یا دو رکنوں کو ذکر کر کے پوری نماز مراد لی گئی ہے تو وہاں محل وموقع کے لحاظ سے ان ہی اجزاء کا ذکر زیادہ مناسب ہوتا ہے۔ غور وتدبر کرنے والے سے یہ سب مقامات سیاق وسباق کے لحاظ سے اپنے معنی ومناسبت پر واضح طور پر دلالت کرتے ہیں۔

(۳)...... پروفیسر صاحب نے حضرت امام بخاری کی الجامع الصحیح سے حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی

ایک حدیث ذکر فرمائی ہے:

((کان الناس یومرون ان یضع الرجل یده الیمنی علی ذراعه الیسریٰ فی الصلوٰة .))

ہمارا موقف تو یہ ہے کہ اس حدیث میں "فی الصلوٰۃ" کے الفاظ سے ظاہر فرمایا گیا ہے۔ وضع فی الجملہ نماز میں ہے اور اس کی جگہ دوسری احادیث صحیحہ سے متعین ہو چکی ہے۔ لہٰذا فی الصلوٰۃ سے یہاں مراد قیام اول ہے۔ اور امام المحدثین رحمہ اللہ کی تبویب بھی اسی پر دال ہے ورنہ مابعد الرکوع والے قیام کے بیان میں بھی کوئی دوسری حدیث جو اس میں بھی وضع پر دلالت کرتی ہو ذکر فرماتے یا پھر اسی حدیث کو دوبارہ ذکر فرماتے ہیں۔ باقی یہ فرمانا کہ چونکہ امام المحدثین رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قیاموں کی ایک ہی ہیئت تھی لہٰذا دوبارہ ذکر کی ضرورت نہ تھی۔ یہ رجم بالغیب ہے۔ آپ نے کہاں سے معلوم کیا کہ ان کے ہاں ان دونوں قیاموں میں ہیئات وکیفیات کے لحاظ سے کوئی فرق نہ تھا۔ امام ہمام رحمہ اللہ کے کلام سے یا ان کی کسی کتاب سے یا پھر کسی معتمد علیہ فاضل سے (جو بلا واسطہ امام صاحب سے آخذ ہوں) ایسی کوئی دلیل تو پیش کر دی ہوتی کہ دیکھو امام والا مقام کے نزدیک یہ دونوں قیام بالکلیہ ایک جیسے ہیں لہٰذا انہوں نے اپنی صحیح میں صرف پہلے قیام کی جگہ اس حدیث کو ذکر کیا اور دوسرے قیام کی طرف اشارہ کر دیا۔ ویسے اس طرح احتمالی لحاظ سے ہمیں بھی کہنے کا حق ہے امام والا مقامؒ کا اس کو صرف پہلے والے قیام کی جگہ ذکر کرنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کی ہیئات میں فرق ہے۔ کیونکہ ان دونوں قیاموں میں بڑے اہم فروق موجود ہیں۔ قراءۃ وعدم قراءت کا فرق طوالت وعدم طوالت کا فرق اور پہلے قیام میں ملنے سے رکعت ملنے کا اور دوسرے مابعد الرکوع والے قیام میں ملنے والے کو رکعت کا نہ ملنا یہ فرق کیا یہ سب فروق آپ کے خیال میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے؟ جب یہ فروق نمایاں طور پر اہم ہیں تو امام بخاری رحمہ اللہ پر یہ لازم تھا کہ اگر ان کے نزدیک دونوں قیاموں کی ہیئات میں کوئی فرق نہ تھا تو دوبارہ اسی حدیث حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ والی کو ذکر فرماتے تاکہ کوئی شبہ نہ رہتا۔ آپ دوسرے سجدہ کے عدم ذکر سے تو استدلال کرتے ہیں لیکن یہ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے کہ ان دونوں سجدوں میں ایک بات ایک ذرہ بھر کا بھی فرق نہیں نہ ہیئات میں نہ ادعیہ واذکار میں اور نہ کسی اور بات میں پھر ان پر ان دونوں قیاموں کا قیاس کیسا؟ حالانکہ ان دونوں میں اہم فروق ہیں۔ بہرحال آپ نے کوئی ایسی دلیل دل کو لگتی پیش نہیں کی جس سے قطعی طور پر معلوم ہو کہ امام المحدثین رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قیاموں میں کامل اتحاد تھا لہٰذا دوبارہ اس حدیث کے ذکر کی ضرورت نہ رہی بلکہ آپ کے اس خیال سے ہمارا خیال۔ اہل انصاف کے نزدیک زیادہ قرین عقل وقیاس ہے۔ آپ خود اپنے ضمیر سے پوچھ

لیس استفت قلبك الحدیث ، باقی رہا آپ کا "فی الصلوٰۃ" سے استدلال اور یہ فرمانا کہ اس سے پوری رکعت مراد ہے چونکہ رکعت کے اور ارکان کی ہیئت دوسری احادیث صحیحہ سے متعین ہو چکی ہیں، لہٰذا باقی یہ دونوں قیام رہتے ہیں جو فی الصلوٰۃ کے مصداق ہیں تو اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ ایسی امثلہ بھی ہیں جن میں فی الصلوٰۃ ہے لیکن سب محدثین اور آپ بھی انہیں خاص کرتے ہیں۔ مثلاً

(۱) اذا قام فی الصلوٰۃ رفع یدیه ، اس میں اگرچہ رکوع ورکوع سے رفع کی حالت بھی بیان ہوئی ہے۔ لیکن دوسری رکعات کے قیاموں اور تلاوت کا سجدہ دینے کے بعد پھر قیام کرنے کی حالت وغیرہا سب داخل ہیں پھر محدثین نے اور آپ نے ان قیاموں کو اس حدیث مبارک کے فی الصلوٰۃ والے عموی الفاظ سے کیوں نکال لیا ہے؟ یہ مسئلہ پہلے پھر بھی عرض کر آیا ہوں۔

(۲) اذا جلس فی الصلوٰۃ وضع یدیه علی رکبتیه الحدیث ، یہ حدیث عموی لحاظ سے بیٹھ کر نماز پڑھنے کو بھی شامل ہے پھر اس کو اس عموم سے آپ نے کیوں خارج کر رکھا ہے۔

محترم پیر صاحب نے جو کچھ اس کے متعلق فرمایا ہے وہ اہل نظر وانصاف کے نزدیک تو قطعی میرے سوال کا جواب نہیں، پتہ نہیں آپ نے ایسے ہی ان کو علمی محاسبہ قرار دے دیا اور میرے سوال پر کچھ غور وفکر سے کام نہ لیا۔ خیر ان کا جواب تو ان شاء اللہ تعالیٰ وبحسن توفیقہ اپنی جگہ پر تحریر ہوگا۔

لیکن پروفیسر صاحب اگر آپ کو اپنے اس استدلال پر اصرار ہے تو لیجئے حدیث صحیح میں وارد ہے: "لا صلوٰۃ لمن لم یقرا بفاتحة الکتاب" صلوٰۃ کا اطلاق آں جناب کے ارشاد کے مطابق کم از کم پوری رکعت ہے۔ اور ایک رکعت کے یہ اجزاء ہیں: (۱) قیام (۲) رکوع (۳) پھر قیام (۴) سجدہ (۵) قعدہ پھر (۶) سجدہ۔ پھر (۷) جلسہ استراحت۔ یہ سات اجزاء ایک رکعت میں آپ کے ہاں بھی مسلم ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ لاصلوٰۃ کی تقاضا تو یہ ہے کہ پوری رکعت میں اور اس کے سب ارکان واجزاء میں سورۃ فاتحہ پڑھی جاتی۔ لیکن رکوع قیام مابعد الرکوع۔ سجدہ، قعدہ دوسرے سجدہ ان سب کے اذکار وادعیہ احادیث صحیحہ میں مروی ہیں۔

باقی بعینہٖ آں جناب کے کہنے کے مطابق صرف دو رکن رہتے ہیں، یعنی قیام اول اور جلسہ استراحت۔ لہٰذا آں جناب کے طرز استدلال کا تقاضا ہے کہ قیام اول کی طرح جلسہ استراحت لہٰذا آں جناب کے طرز استدلال کی تقاضا ہے کہ قیام اول کی طرح جلسہ استراحت میں بھی قراءت فاتحہ کے فرضیت کا فتویٰ دیں۔ یا پھر ایسی کوئی قولی حدیث پیش فرمائیں جس میں یہ ہو کہ جلسہ استراحت میں فاتحہ نہ پڑھا کرو یا اس میں قراءت نہ کیا کرو۔ یا کوئی فعل حدیث پیش فرمائیں جس میں یہ بیان ہو کہ نبی کریم ﷺ اس جلسہ میں فاتحہ

نہیں پڑھا کرتے تھے، یا قراءت نہیں کیا کرتے تھے۔ ان دوصورتوں کے علاوہ آپ کے استدلال کی تقاضا یہی ہے کہ اس جلسہ میں بھی قراءت ضروری ہے یا پھر دلیل صحیح کتاب وسنت سے اس استدلال کے غلط ہونے کا بیان فرمائیں اور واضح فرمائیں کہ آپ کے استدلال اور ہمارے اس استدلال میں کون سا بنیادی فرق ہے۔

بہرحال پروفیسر صاحب آپ نے یہاں جو کچھ تطویل یا تفصیل فرمائی ہے اس کا جواب ان مذکورہ بالا سطور میں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ ہاں انصاف مطلوب ہے۔ اگر آپ تعامل امت کی بات کریں گے تو پھر محترم پیر صاحب نے جو مجھ پر اعتراض کیا ہے اور آپ نے اس کو علمی محاسبہ قرار دیا ہے، اس کی کیا حقیقت ہوگی وہ آپ بھی جانتے ہیں۔ واللہ اعلم

(۳) پھر محترم پروفیسر صاحب نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے کہ مابعد الرکوع والے قیام میں سلف کی کثیر التعداد سے وضع پر عمل کرنا ثابت ہے۔

اولاً تو گذارش یہ ہے کہ میں نے خود اپنی طرف سے کسی کتاب میں اور کسی مقالہ یا مضمون میں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ پورے عالم اسلام میں یہ مسئلہ پہلی مرتبہ محترم پیر صاحب نے نکالا ہے یا سلف میں اس کا کوئی ذکر مطلقاً موجود نہیں ہے بلکہ میں نے اپنی سندھی کتاب ''التحقیق الجلیل'' میں امام احمد رحمہ اللہ کا وہ اثر جو پروفیسر صاحب اور محترم پیر صاحب پیش کرتے رہتے ہیں اس کو ذکر کیا ہے۔ ہاں میں نے جو لکھا ہے، وہ میری کتاب ''التحقیق الجلیل'' کی ابتداء میں نمایاں ہے چنانچہ اس کی ابتدائی عبارت کا ترجمہ یہ ہے:

''بہت سے عرصہ سے ہمارے ملک (یعنی پاک وہند) میں یہ بحث چل رہی ہے کہ الخ'' پھر اس سے دوسری سطر میں یہ لکھا ہے: ''اگرچہ زمانہ قدیم میں اس کے متعلق اتنی چھیڑ چھاڑ دیکھنے میں نہیں آتی الخ''

یہ عبارات اپنے مقصد میں بالکل واضح ہیں، ہاں اس مسئلہ میں شدت سے کام محترم پیر صاحب نے لیا ہے اور وہی اس سلسلہ میں ایک جماعت کے پیشوا ہو گئے ہیں جیسا کہ میں نے مولانا اللہ بخش مرحوم کے عربی رسالہ کی تقریظ میں یہ عبارت موجود ہے:

"وفی بلاد السند قد اخذ حضرت العلامة السید بدیع الدین شاه الراشدی اخذ الوضاعین ونحا نحوهم وبالغ فی ذلك حتی صار رئیس الطائفة الواضعة، الخ"

اور اس رسالہ ''نیل الامانی'' میں جو تواتر عملی ارسال کے دلائل میں ذکر کیا ہے، اس کو محترم پیر صاحب نے میرے مقصد کے خلاف بالکل مختلف مقصد پر محمول فرما لیا ہے۔ علامہ البانی یا علامہ وحید الزماں کے اقوال

کا نقل بھی محض اس بات کے اثبات کے لیے تھا کہ ارسال بعد الرکوع بہر حال ابتداء سے چلا آ رہا ہے، اس لیے تو یہ اکابر اس کے خلاف عمل کو بدعت کہتے ہیں یعنی ارسال کوئی محدث عمل نہیں ورنہ میں خود تو وضع کو بدعت نہیں کہتا ورنہ وضع پر عاملین کے پیچھے نمازیں کیسے پڑھتا جب کہ فریق مقابل دلائل سے کام لے رہا ہے تب تک اس کو بدعت کہنا صحیح نہیں۔ لیکن محترم پیر صاحب نے تو خواہ مخواہ اس کو لے کر کہاں سے کہاں پہنچ گئے۔ بہر حال اصل موقف ہمارا یہ ہے کہ مابعد الرکوع والے قیام میں ارسال ہی از روئے دلائل صحیح و مسنون ہے۔ باقی ہمارے دلائل صحیح ہیں یا نہیں یہ الگ بات ہے۔

لیکن محترم پروفیسر صاحب آپ نے یہ بات بھی بہت عجیب تحریر فرمائی ہے وضع مابعد الرکوع پر سلف کی کثیر التعداد نے عمل کیا ہے، اس کی دلیل کیا ہے؟

آپ نے اس کی دلیل میں سوائے امام احمد رحمہ اللہ کے اس ...... دینے والے قول کے کوئی ایک مثال بھی نہیں دیا۔ امام احمد بن حزم کا قول جس سے آپ نے بعد الرکوع وضع کا مسلک سمجھا ہے وہ صحیح نہیں۔ آپ نے جس سرسری طور پر محترم پیر صاحب کی تحریر کے پیچھے یہ لکھ دیا ہے۔ اس کے متعلق صحیح بات ان شاء اللہ العزیز اس جگہ مذکور ہوگی جہاں محترم پیر صاحب نے اس کو مجھ پر تنقید کر کے لکھا ہے اور پھر امام اہل سنت امام احمد رحمہ اللہ کے اس قول میں تو وضع کی ترجیح نہیں بلکہ اگر آپ کا یہ مسلک اختیار کیا جائے کہ ''واؤ'' ترتیب کے لیے ہوتا ہے تو اس قول سے تو ارسال اولیٰ رہتا ہے کیونکہ ترتیب میں ارسال کو پہلے ذکر کیا ہے۔

پھر اس اختیار دینے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام والا مقام رحمہ اللہ کے سامنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے کوئی واضح دلیل وضع وارسال کا نہ تھا حالانکہ امام المحدثین بخاری رحمہ اللہ کی صحیح والی حدیث بھی ان کے سامنے ہوگی امام نسائی والی حدیث بھی ان سے مخفی نہ ہوگی۔ پھر انہوں نے عربیت کے ماہر ہوتے ہوئے بھی ان حدیثوں سے کیوں دونوں قیاموں کے لیے وضع کو مختار کیوں نہ قرار دیا۔ کیوں نہ اس کو مسنون قرار دے کر پوچھنے والے کو وضع کا امر فرمایا اور ان احادیث کی طرف کیوں ان کو رہنمائی نہ فرمائی ان کے جواب تو پروفیسر صاحب ہی دے سکتے ہیں۔

یہاں پروفیسر صاحب آپ صفحہ ۳۵ پر تین دعوتیں دیتے ہوئے، دوسری صورت میں یہ تحریر فرماتے ہیں:

۲۔ یا نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے کوئی ایسا مخصص لے آیئے جو صحیح بخاری اور سنن نسائی سے پیش کردہ حدیثوں کے عموم کو توڑ دے۔ پھر تیسری صورت میں تحریر فرماتے ہیں۔

۳۔ اور اگر یہ دونوں کام نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی آج تک کر سکا ہے اور نہ ہی ان شاء اللہ ہو سکے گا تو پھر الخ''

پروفیسر صاحب اگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے بھی ارسال کا ثبوت نہیں ہے جیسا کہ آپ کی تحریر سے واضح ہے تو پھر بتائیے کہ آپ نے امام احمد رحمہ اللہ کے اس اختیار دینے سے یہ بات کیسے نکالی کہ مابعد الرکوع والے قیام میں وضع اور ارسال کا اختلاف تھا اور اس اختلاف سے تو آپ یہ بات منوانا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ کوئی نیا نہیں بلکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور مبارک سے مختلف فیہ آرہا ہے اور اسی اختلاف کو دیکھ کر تو امام احمد رحمہ اللہ نے (آپ کے کہنے کے مطابق) پوچھنے والے کو اختیار دے دیا۔ آپ خود سوچیں جب کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں ارسال پر عمل کرنے والے تھے اور ہی نہیں تو یہ اختلاف کہاں سے آیا؟

اور اگر اختلاف ہے تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بھی ارسال پر عمل کرنے والے تھے تو یہ کہنا صحیح نہیں رہا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ارسال پر عمل کرنے والے تھے اور جب اس پر عمل کرنے والے تھے تو یہ کہنا صحیح نہیں رہا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بھی اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

اگر آپ یہ مان لیتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں ارسال پر عمل کرنے والے تھے تو پھر ہم یہ گذارش کریں گے کہ ہم نے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بہت سی مثالیں دیکھی ہیں جن سے نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف کی صورت میں دونوں فریقین کے اعمال واقوال کے دلائل کتاب وسنت سے ماخوذ ہیں، یعنی بے دلیل کسی نے ہمارے ناقص استقراء میں اختلاف نہیں کیا۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ کسی کو پہلی دلیل معلوم تھی لیکن دوسرے دلیل یا ناسخ وغیرہ کا علم نہ ہوسکا اس لیے وہ اسی پہلے ہی دلیل کے مطابق عمل پیرا رہا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ رکوع میں تطبیق کرتے تھے حالانکہ یہ پہلے زمانہ میں تھی بعد میں منسوخ ہوگئی اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم ہوا۔ ایسی دوسری مثالیں بھی ہمارے پاس، الحمد للہ، ہیں لیکن طوالت سے بچنے کے لیے اس پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اب اگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ارسال پر عمل کرنے والے تھے تو ان کے پاس اس کی دلیل بھی ضرور ہوگی۔ پھر آپ کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اس پر کوئی دلیل نہیں؟

اب آپ تین صورتوں میں سے ایک اختیار فرمائیں۔ یا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اس مسئلہ پر اختلاف کے وجود سے انکار کریں، یا اختلاف کے وجود کے مان کر یہ تسلیم کرلیں کہ ارسال کرنے والوں کے پاس بھی دلیل تھی یا پھر یہ کہہ دیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی آپس میں بلا دلیل محض اپنی رائے سے اختلاف کیا کرتے تھے۔ ہمارا حسن ظن تو یہ ہے کہ آپ تیسری صورت اختیار نہیں کریں گے۔ واللہ اعلم

اس بات پر اس نہج سے بھی تو غور کیا جاسکتا ہے کہ اگر امام احمد رحمہ اللہ بقول حافظ ابن قیم رحمہ اللہ صحابہ کے اختلاف کی حالت میں دو باتوں میں اختیار دیتے تھے تو اس کی امثلہ بھی تو موجود ہیں جن کو دیکھ کر ہر ایک

آدمی آسانی سے سمجھ سکتا ہے کہ واقعی یہاں صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ہے لیکن یہ کیسا مسئلہ ہے کہ اس کے متعلق ایک صحابہ رضی اللہ عنہ کا قول یا فعل بھی مذکور نہیں۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ کا یہ اخذ کردہ اصول استقرائی ہے اور اس کے امثلہ بھی مذکور ہیں لیکن اس مسئلہ میں نہ تو انہوں نے کسی اختلاف کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی آں جناب نے اس اختلاف کی ایک مثال ہی حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نقل فرمائی ہے، ہمیں ایسا کوئی مسئلہ معلوم نہیں جس میں فی نفس الامر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اختلاف کیا ہو، لیکن اس کا ذکر بالکل نہ آیا ہو۔ پھر یہ کیسا اختلافی مسئلہ ہے کہ اس کا کوئی ذکر نہ کتب احادیث میں نہ سیر میں نہ تواریخ میں اور نہ ہی کسی اور کتاب میں ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم زیر بحث مسئلہ میں اختلاف رکھتے تھے اگر کوئی ایسی مثال آپ کے پاس ہے تو پیش فرما دیجئے ورنہ یہ علمی بات نہ ہوگی۔ ان سب باتوں سے ہٹ کر بھی اس جگہ اس اثر کے معتبر ہونے پر بھی کچھ لکھنا چاہتے ہیں۔ وہ یہ کہ یہ اثر امام احمد رحمہ اللہ تک کسی پوری صحیح سند سے مذکور نہیں جب تک میں یہ اثر مذکور ہے ان کے مصنفین اور امام والا مقام رحمہ اللہ کے درمیان وسائط میں وہ کہاں ہیں جب تک ان وسائط کا ذکر آپ نہیں کرتے اور وہ مستوطہ وسائط ثقات نہ ہوں تب تک ایسے اثر کو پیش کرنا آپ کی شان علمی سے بعید ہے۔

آپ نے وضع کی حکمتیں بھی بیان فرمائی ہیں۔ مثلاً یہ ہیئت سائل ذلیل کی صفت ہے یا یہ عبث حرکت سے باز رکھتا ہے یا یہ خشوع وخضوع کے زیادہ قریب ہے۔

گذارش ہے کہ خشوع وخضوع کا محل انسان کا دل ہے نہ کہ اعضاء وجوارح۔ اگر انسان کے دل میں خشوع وخضوع نہ ہو تو وضع کی حالت میں بھی عبث حرکت سے باز نہیں رہا جا سکتا۔ چنانچہ ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ لوگ نماز میں ہاتھ باندھے کھڑے ہوتے ہیں لیکن بار بار کبھی داڑھی کو پکڑتے رہتے ہیں، کبھی ناک کے سوراخوں میں انگلی ڈال کر بار بار اس میں سے خشک غلاظت نکالتے رہتے ہیں۔ یہ ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ پھر بتائیے، ان حضرات کو وضع نے عبث حرکت سے کیوں نہیں روکا؟ ہاں اگر دل میں خشوع وخضوع موجود ہے تو ارسال کی صورت میں بھی عبث حرکت سے باز رہے گا۔ اسی طرح ذلیل سائل کی ہیئت بھی زیادہ تر دل سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی دل میں انسان اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سامنے عاجز بندہ اور اپنے آپ کو انتہائی ذلیل سمجھتا ہے تو وضع کی حالت ہو یا ارسال کی دونوں میں اس بندہ خاشع کی ہیئت نمایاں طور پر خاشع اور خاضع اور ذلیل وکمترین انسان کی ہوگی حتیٰ کہ چلتے پھرتے بھی وہ انسان نہایت عاجزی، انکسار اور تواضع کے ساتھ چلتا ہے حالانکہ چلنے پھرنے کی حالت میں تو ہاتھ کھلے ہی رہتے ہیں۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز کے سواء بیٹھنے کی کیفیت بھی احادیث میں وارد ہے ان میں بھی وضع نہ ہوتا تھا لیکن ان احادیث کو دیکھنے والا محسوس کرتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کس انکساری اور تواضع سے بیٹھا کرتے

تھے۔ کیوں؟ اس لیے کہ آپ ﷺ کا قلب اطہر خشوع وخضوع سے بھرا ہوا تھا۔ آپ کسی حالت میں بھی ہوتے یہ کیفیت نمایاں رہتی۔

اصل بات صرف یہ ہے کہ مابعد الرکوع والے قیام میں دلائل سے وضع ثابت ہو یا ارسال اسی ثابت شدہ حقیقت کو اختیار کرنا پڑے گا خشوع وخضوع دونوں حالتوں میں موجود ہوگا۔ اگر مصلی کا قلب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے خوف وخشیت سے معمور ہے۔ وضع وارسال سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ من یدعی خلاف ذلك فعليه البيان بالبرهان، مجرد فلاں وفلان کا قول اس جگہ کچھ زیادہ مفید نہیں۔ واللہ اعلم

پروفیسر صاحب آپ نے صفحہ ۳۴، ۳۵ پر یہ بھی فرمایا ہے ''نماز کے ایک مسئلہ کے بارے میں ہمارا تعصب لوگوں کے ساتھ ہے یا براہ راست رسول اللہ ﷺ کے ساتھ؟ پھر نیچے تیسری دعوت میں تحریر فرمایا ہے: ''پھر ان دونوں حدیثوں کے عموم کو تسلیم کرتے ہوئے وضع پر عمل شروع کر دیجیے۔'' میری گذارش ہے کہ آپ نے امام احمد رحمہ اللہ کے اثر سے یہ ثابت کرنا چاہا تھا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان بھی اختلاف تھا، لہٰذا سوال یہ ہے کہ جو صحابہ رضی اللہ عنہم ارسال پر عامل تھے، ان کے متعلق جناب کا کیا خیال ہے اور ان کے متعلق آپ کیا فتویٰ صادر فرمائیں گے؟ کیا ان کے پاس دلیل تھی یا بلا دلیل محض اپنی رائے پر عمل کر رہے تھے اور کیا جو وضع پر عامل تھے انہوں نے بھی اس مسئلہ کی دلیل کی نشاندہی فرمائی یا نہیں۔ اگر وضع والوں نے اپنی دلیل کی نشاندہی کی تھی تو پیش فرمایئے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ہوتے تو اکثر مواقع پر وہ اپنے دلائل بیان فرمایا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اگر تطبیق پر عامل تھے تو ان کے پاس بھی دلیل تھی۔ گو منسوخ۔ لیکن ان کے مخالف جو گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے والے تھے انہوں نے جب حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ بات سنی تو اسی وقت وضاحت فرما دی ''جیسا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا قول صحاح میں موجود ہے'' کہ یہ عمل پہلے تھا بعد میں آنحضرت ﷺ کی جانب سے گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم ہوا۔ کیا اسی طرح ''اگر آپ کے خیال میں ''وضع'' صحیح وسنت ہے۔''

اس پر عامل صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اپنے موقف پر کوئی دلیل پیش کی؟ اگر ایسی دلیل آں جناب کے پاس ہو تو پیش فرمائیں، ورنہ پھر اس موہومہ اختلاف کی بات نہ کریں۔ اور اگر آپ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس مسئلہ پر اختلاف سے انکار کر دیں گے تو پھر یہ قصہ پورے کا پورا ختم ہو جائے گا۔

پروفیسر صاحب نے صفحہ ۴۴ پر وضع پر عاملین میں حضرت مولانا ابو محمد عبدالحق بہاولپوری کا اسم گرامی بھی تحریر فرمایا ہے لیکن مجھے اس سے اختلاف ہے مولانا مرحوم جب تک غیر منقسم برصغیر میں رہے ہم نے دیکھا تھا کہ اولاً ارسال پر عامل تھے بعد میں ہم نے دیکھا کہ وہ وضع پر عمل کر رہے ہیں۔ پھر جلد ہی مولانا مرحوم

ہجرت کر کے مکہ مکرمہ میں مقیم ہو گئے۔

پھر ۱۹۴۹ء میں جب میں حج بیت اللہ سے مشرف ہوا تو وہاں مولانا مرحوم سے ملاقاتیں ہوئیں۔ ایک مرتبہ حرم پاک میں انہوں نے خود ہی اس مسئلہ کو چھیڑا۔ میری بھی مختصر بات ان سے ہوئی۔ پھر کسی نماز کے وقت ہم نے ایک ہی صف میں اکٹھے نماز ادا کی۔ میں نے دیکھا، اللہ تعالیٰ اس پر گواہ ہے کہ مولانا مرحوم ارسال فرما رہے ہیں۔ مولانا مرحوم کی ہستی اس سے بہت بلند و بالا تھی کہ انہوں نے یہ ارسال محض مجھے خوش کرنے کے لیے کیا ہو۔ پھر ۱۹۷۱ء میں دوبارہ حج کے لیے گیا لیکن اس سے پہلے ہی مولانا مرحوم انتقال فرما چکے تھے۔ لہٰذا ان سے تو ملاقات نہ ہو سکی لیکن ان کے بیٹے محترم عبدالوکیل، محترم ابوتراب وغیرہما کو دیکھا کہ وہ ارسال پر عامل تھے اور ابھی تک اس پر عامل ہیں۔ اور ان محترم لڑکوں کو جو اپنے والد محترم مرحوم سے عقیدت ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ لہٰذا غالب گمان یہی ہے کہ مولانا مرحوم آخیر تک ارسال پر ہی عامل رہے۔ واللہ اعلم

آں جناب نے کچھ معاصرین علماء وفضلاء حجاز وغیرہا کا کے سل کا ذکر بھی فرمایا ہے۔ لیکن اس طرح ارسال پر عمل کرنے والے علماء کا ذکر ہم بھی کر سکتے ہیں۔ مثلاً علامہ عبدالعزیز نجدی۔ مقیم مکہ مکرمہ ارسال پر عمل کرتے ہیں۔ میں جب ۱۹۸۴ء میں حج کے لیے گیا تو ان کو دیکھا۔ وہ میرے قریب نماز میں کھڑے تھے کہ ارسال پر عمل کر رہے ہیں۔ اسی طرح شیخ عمر، شیخ ابن السبیل حفظہ اللہ کے لڑکے بھی چند بار میرے ساتھ نماز میں کھڑے رہے اور ان کو بھی ارسال کرتے دیکھا۔ ایسے ہی دوسری امثلہ بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔

بہرحال معاصرین فضلا، کو چھوڑ کر متقدمین سلف صالحین میں سے آپ نے کوئی واضح مثال وضع پر عاملین کی پیش نہیں فرمائی حالانکہ آپ کا دعویٰ یہ تھا کہ سلف کی کثیر التعداد اس پر عامل رہی ہے۔ یہ کثیر التعداد غالباً آپ امام والا مقام امام احمد رحمہ اللہ کے غیر مستند اثر سے اخذ فرما رہے ہیں اور جس کی حقیقت پہلے عرض کر چکا ہوں۔

بہرحال پروفیسر صاحب کے مقدمہ سے چند باتیں نقل کر کے ان کا جواب عرض کر دیا۔ اب پروفیسر صاحب اور دوسرے ناظرین کرام! ان گذارشات پر غور و تدبر فرمائیں پھر فیصلہ کریں۔

آخیر میں محترم پروفیسر صاحب سے ایک مزید گذارش کرنا چاہتا ہوں۔ محترم پیر صاحب نے اپنی کتاب کا نام ''القنوط والیاس لاہل الارسال من نیل الامانی وحصول الآمال رکھا ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا محترم پیر صاحب اپنی کتاب کا اس سے بھی بہتر نام نہیں رکھ سکتے تھے؟

اگر ارسال کرنے والوں کو اپنی امیدیں پوری ہونے سے مایوسی اور ناامیدی ہو گئی ہے اس سے محترم پیر صاحب کی کیا مراد ہے؟ اگر مطلب یہ ہے کہ پیر صاحب نے ایسی کتاب لکھی ہے کہ اب اہل ارسال اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی اپنی امیدوں کے پورے ہونے سے مایوس ہو گئے تو اس قسم کا حق پیر صاحب تو کیا

کسی ہستی کو حاصل نہیں کہ وہ کسی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مایوس کر دیں۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ پیر صاحب نے ایسی کتاب تحریر فرمائی ہے کہ اب اس کا کوئی جواب نہیں ہوسکتا اور ان کی اس تحریر کے بعد ارسال کرنے والوں کی امیدیں سب ختم ہوگئیں اور ان کی راہیں سب مسدود ہوگئیں تو یہ بھی پیر صاحب جیسی ہستی کے لیے نامناسب بلکہ قطعی ناجائز ہے۔

پروفیسر صاحب آپ خدالگتی کہیں کہ اس میں رجم بالغیب نہیں؟ اور کیا اس میں فخر وتعلّی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی نہیں؟

میری عرض یہ ہے کہ محترم پیر صاحب نے اپنی کتاب میں میری عبارات میں خود تصرف کیا ہے۔ گزشتہ علماء رحمہم اللہ کی عبارات میں بھی تصرف کیا مجھ پر اتہامات لگائے اور کیا کچھ نہیں کیا۔ چودہ امثلہ تو سابقہ صفحات میں گزر چکے ہیں۔ لیکن تفصیل ان شاء اللہ العزیز آئندہ پیش خدمت ہوگی۔ بہر حال اس کتاب میں ”تنقید محض برائے تنقید“ پر عمل کیا گیا ہے اور مجھ پر واضح طور پر یعنی کا ارتکاب ہوا ہے۔ حالانکہ میں نے کسی کتاب میں یا کسی مقالہ یا مضمون میں محترم پیر صاحب کے متعلق اس قسم کا رویہ قطعاً اختیار نہیں کیا اور نہ ہی ان کی کسی عبارت میں خود ہی تصرف کر کے خود ہی نتیجہ نکال کر پھر ان پر پورا اعتراض کیا لیکن محترم پیر صاحب نے جو کچھ کیا وہ آپ صاحبان کے سامنے ہے آپ انصاف کا دامن تھام لیں یا اسی بے انصافی اور ظلم کی حمایت پر آمادہ ہوں لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا وعدہ سچا ہے اور اس میں کسی تخلف کا امکان بھی نہیں۔ وہ فرماتا ہے:

﴿ذٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوْقِبَ بِهٖ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ﴾ (الحج: ٦٠)

یعنی یہ تو ہے ان کا حال اور جو کوئی بدلہ لے جیسا ہی جیسا کہ اس کے ساتھ کیا گیا اور پھر اس پر زیادتی بھی کی گئی تو اللہ اس کی مدد ضرور کرے گا بیشک اللہ تعالیٰ درگزر کرنے والا بخشنے والا ہے اور میں نے واللہ اپنی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کے اس وعدہ کو پورے ہوتے دیکھ لیا اور اسی عالم الغیب والشہادۃ نے واقعی میری نصرت فرمائی ہے اسی لیے میں نے اپنی اس کتاب کا نام بھی ”تائيد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال لاهل الارسال في تحقيق نيل الاماني وحصول الآمال“ رکھا ہے اور محترم پیر صاحب کی کتاب کا جواب ناظرین اہل انصاف کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

آخر میں ایک اور سوال بھی پروفیسر صاحب سے پوچھنے کی جراَت کرتا ہوں۔ قرآن کریم میں سورۃ بنی اسرائیل کے آخر میں یہ ارشاد ہے کہ

﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا﴾

اس آیت کریمہ میں ارشاد ہے کہ نماز میں جہر کیا جائے۔ نہ بالکل اخفاء بلکہ درمیانہ طریقہ اختیار کیا جائے۔سوال یہ ہے کہ پروفیسر صاحب اور ان کے ہم نواؤں کے نزدیک صلوٰۃ سے مراد کم ازکم ایک رکعت ہے لہٰذا اس ارشاد ربانی کے تحت دعا استفتاح کے سوا ( کیونکہ حدیث سے اس کا اخفاء معلوم ہوتا ہے ) اور سوائے قراءت قرآن کے، کیونکہ اس کے متعلق احادیث میں آچکا ہے کہ وہ چند نمازوں کی دو رکعات میں تو جہری ہوتی ہے اور بقیہ میں سری، بہرحال ان دو کے سوائے آپ کو رکوع وسجود وقعدہ وغیرھا کی ادعیہ وتسبیحات حتیٰ کہ تشہد وصلوٰۃ اور دوسری سب ادعیہ اپنے آواز میں پڑھنا چاہیے جو نہ خفی ہو نہ بلند آواز سے بلکہ درمیانہ آواز میں اس طور پر کہ قریبی آدمی سن سکے یا پھر ایسی کوئی حدیث مرفوع قولی یا فعلی پیش فرمائیں جس میں یہ ارشاد ہو کہ آنحضرت ﷺ یہ ادعیہ واذکار وتسبیحات آہستہ پڑھتے تھے یا آپ نے ان کو مخفی کرنے کا امر فرمایا اگر ایسی کوئی حدیث پیش نہیں فرما سکتے تو پھر اس پر عمل کرنا شروع کر دیں اور دوسروں کو بھی امر کریں کہ وہ ان ادعیہ وغیرہا کو کچھ زور سے پڑھیں یا پھر اپنے اس موقف سے اتر جائیے کہ صلوٰۃ سے مراد ہر جگہ کم ازکم ایک رکعت ہے۔

اب یہ محترم پروفیسر صاحب کی ذمہ داری ہے کہ وہ میری اس کتاب کو بنظر انصاف مطالعہ فرمائیں، اس میں غور وتدبر فرمائیں پھر عدالت کے اصول شرعیہ کو سامنے رکھ کر فیصلہ فرمائیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عدالت میں اب ان سے ہی پوچھ گچھ ہوگی۔

حسبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير ، اللهم ارنا الحق وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ولا تجعله علينا ملتبساً واجعلنا للمتقين اماما .

آگے محترم پیر صاحب کی کتاب کا جواب لکھا جائے گا۔ ان شاء اللہ العزیز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدا و مصلیا و مسلما

ناظرین کرام! محترم پیر صاحب نے اپنے رسالہ کے صفحہ ۵۲ پر اپنے عربی کتابوں کی تفصیل دی ہے۔

(۱) هدية البديع اور پھر اس کا جواب جو میں نے دیا تھا اس کا نام "التعصب المنیع "تحریر فرمایا ہے لہٰذا ازیں "الجواب الوقیع" کا جو نام لکھا ہے جو انہوں نے میرے "التعقب المنیع" کے جواب میں تحریر فرمایا تھا۔ اس سے جو تاثر آپ دینا چاہتے ہیں وہ قارئین کرام سے مخفی نہ ہوگا۔

کاش! آں محترم اس بات کو یوں ہی رہنے دیتے لیکن جب انہوں نے خود ہی اس کو چھیڑ دیا ہے تو حقیقت حال عرض کرنے پر میں اپنے آپ کو مجبور پاتا ہوں۔

محترم پیر صاحب نے هدية البديع میں صحیح بخاری کی حدیث "کان الناس یؤمرون الخ اور نسائی کی "اذا کان قائما فی الصلوة الخ" کے سوا اور بھی چند روایات تحریر فرمائی تھیں۔ ایک روایت مسند بزار سے حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی نقل فرمائی اور ایک دو اور بھی روایتیں تحریر کیں اور ایک روایت تو ایسی بھی تحریر کی جس میں زیر بحث مسئلہ کا نام ونشان بھی نہ تھا صحیح بخاری والی حدیث تو بالکل صحیح تھی۔

''التعقب المنیع" میں اس کا جواب میں نے لکھا اور نسائی والی حدیث کو چونکہ اس وقت میں ہمارے جدا مجد رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق منقطع سمجھتا تھا اس لیے اس کے بارے میں یہی انقطاع کی علت پیش کی۔ رہی مسند بزار کی حدیث تو وہ سندا شدید ضعیف تھی اور اس کے متن کا وہ ٹکڑا جس سے آں محترم نے استدلال کیا تھا اس ٹکڑے میں اس زیر بحث مسئلے کے متعلق اشارہ بھی نہ تھا کیونکہ وہ دوسری رکعت کے قیام کا بیان تھا اور یہ خود اسی روایت سے ہی واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے۔

اور جو غیر متعلقہ روایت پیر صاحب نے لکھی تھی اس کے متعلق بھی میں نے گذارش کی کہ اس روایت میں مسئلہ مبحوث فیہا کے متعلق کوئی اشارہ تک نہیں ہے اسی طرح سب روایات کا جواب دیدیا لیکن جب آں محترم کی باری آئی تو انہوں نے زبردستی اس غیر متعلقہ روایت کو بھی اپنے دلیل کے طور پر ثابت کرنا چاہا اور مسند بزار کی روایت کو بھی صحیح یا حسن قرار دیدیا حالانکہ ایک اللہ سبحانہ وتعالیٰ گواہ ہے کہ نسائی والی حدیث کے سوا اس مسند بزار والی حدیث اور دوسری روایتوں کے متعلق میری گرفت بالکل صحیح وقیع اور بحمد اللہ نا قابل تردید تھی لیکن محترم پیر صاحب نے محض زبردستی سے اس کی تصحیح کرنی چاہی۔ میں عام اہل علم کو عموماً اور محترم پروفیسر صاحب کو اللہ تعالیٰ کے نام پر اپیل کرتا ہوں کہ وہ میری کتاب "التحقیق الجلیل" کو خود نہ پڑھ سکیں تو کسی دوسرے سندھی جاننے والے سے پڑھوا کر خدارا انصاف کریں کہ کیا ان روایتوں کے متعلق میری

گرفت صحیح نہ تھی؟ پروفیسر صاحب اگر چاہیں کہ خود اس کی تحقیق کریں تو تھوڑی سی زحمت اٹھا کر زوائد مسند بزار للحافظ ابن حجر (جو ہمارے پاس بھی مخطوطہ کی صورت میں ہے اور پیر صاحب کے پاس بھی اس کا مصور ہے) میں اس روایت کو خود ہی دیکھیں اور اس کی سند کی تحقیق اسماء الرجال کے کتب سے کریں پھر متن کو بغور ملاحظہ فرمائیں پھر انصاف کا دامن تھام کر خود ہی بتائیں کہ کیا یہ حدیث ضعیف نہیں ہے؟ کیا اس کے متن میں پیر صاحب کا پیش کردہ ٹکڑا اس مسئلہ سے بے تعلق نہیں ہے؟ اگر وہ معلوم کرلیں کہ واقعتہً یہ روایت سنداً ضعیف ہے اور متن کے ٹکڑے کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں تو پھر بتائیں کہ آخر پیر صاحب نے کیوں اس کو زبردستی صحیح قرار دیا اور بنے یا نہ بنے لیکن اس ٹکڑے کو کمزور دلائل کے زیر بحث مسئلہ کے ساتھ متعلق قرار دیا؟ حالانکہ بعد میں جو رسائل انہوں نے تحریر فرمائے ان میں مسند بزار کی روایت اور وہ غیر متعلقہ روایت بالکل نہیں لکھی۔ کیوں؟

اگر ان کے نزدیک یہ صحیح روایتیں تھیں تو ان جدید رسالوں میں ان کو ترک کرنے کی کیا وجہ ہے؟

پروفیسر صاحب انصاف سے کہیے کہ اگر پیر صاحب میری گرفت کو تسلیم فرماتے اور ان سے رجوع فرمادیتے تو آخر اس سے کون سا آسمان ٹوٹ پڑتا؟

اب آپ ہی بتائیں کہ ان کی اس زبردستی کا جواب میں کیا دیتا۔ لیکن نہیں ایک اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ میں نے پھر ان کے جواب میں ایک کتاب بنام "الضرب الذریع" لکھنی شروع کی اور اس کے چند اوراق لکھ بھی دیئے لیکن بعد میں بچند وجوہات اس مسئلہ پر مستقل کتاب لکھنا بہتر سمجھا اور "التحقیق الجلیل" کے نام سے اس کو لکھ دیا جس میں پیر صاحب ان سب دلائل کا جواب دیدیا مسند بزار وغیرہ کی سب روایات پر مفصل بحث کر کے اہل حقیقت واضح کر دی۔ فالحمد لله علیٰ ذلك. اب جبکہ میں نے اس کتاب میں ان سب باتوں کا جواب دیدیا تو ان کے "الجواب الوقیع" کے جواب کی کوئی ضرورت نہ رہی اب ناظرین کرام آپ کو انصاف کرنا ہے تو میری کتاب "التحقیق الجلیل" کا بغور مطالعہ فرمائیں۔

بہر حال پیر صاحب محترم کی یہ زبردستی ابتدا سے چلی آئی ہے کہ محب اللہ کی گرفت گو وہ صحیح بھی ہو ہرگز ہرگز تسلیم نہیں کیا جائے گا گو آگے جا کر خود ہی ان باتوں سے دست بردار ہو جائیں۔ اس ذہنیت کا علاج راقم الحروف کے پاس واقعی نہ تھا نہ ہے اور محترم پیر صاحب اس کو میری شکست پر محمول فرمائیں تو ان کی مرضی مگر منصف مزاج اہل علم کے سامنے حقیقت کا شکار ہوگئی ہے۔ والحمد لله علیٰ ذلك.

محترم پیر صاحب صفحہ ۵۳ پر لکھتے ہیں "مصنف محترم نے رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے والوں کو مقلد کہا ہے الخ"

میں نے عام رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے والوں کو قطعاً مقلد' نہیں کہا۔ میری کتاب کے صفحہ ۳۔۴ تین چار صفحوں کو دیکھ لیجئے۔

رکوع بعد وضع کرنے والوں میں سے بہت سے ہمارے دوست ہیں اور جو علماء بھی رکوع بعد وضع کرتے ہیں ہمارے دلوں میں ان کی عزت ہے ہم نے نہ ان کو کسی کتاب میں مقلد کہا ہے اور نہ ہی ان کی شان میں اس قسم کی گستاخی کی ہے۔ اگر پیر صاحب کو اصرار ہے تو وہ میری کتب سے ایسی واضح عبارت پیش کریں۔ باقی بلا وجہ میری خلاف برانگیختہ کرنا اور ان کے دلوں میں میرے لیے نفرت کا بیج بونا کوئی مستحسن اقدام نہیں ہے۔

اب ناظرین کرام! میری کتاب کی تھوڑی سی عبارتیں ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔ صفحہ ۳ سطر ۷ سے ملاحظہ فرمائیں: لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ یہ مسئلہ اب صرف دو پارٹیوں کا ایک امتیازی خاصہ اور ان کے کاروبار کا ٹریڈ مارک بن گیا ہے۔ لہٰذا جو کوئی کسی ایک پارٹی کے ساتھ منسلک ہے وہ اسی طرح ہی کرتا رہتا ہے۔ اگر چہ فی الحقیقۃ اس کو اتنا علم وفہم بھی ہو کہ وہ حسن امتیاز کر لیتا کہ یہ بات حق ہے محض اس بنا پر کہ ان کا اس پارٹی کے سربراہ کے ساتھ گہرا قلبی تعلق ہے اور اس کی بات کو کالنقش فی الحجر بلکہ مثل وحی کے تصور کر لیتے ہیں اور آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید کر لیتے ہیں اور دوسری طرف یا دوسرے فریق کے موقف کو سننے یا ان کی تحریروں کو مکمل طور پر پڑھنے سے بھی گریز کرتے ہیں بلکہ مقابل فریق کی تحریروں کو شجر ممنوعہ تصور کر لیتے ہیں اور اس بات پر تعین کر لیتے ہیں کہ بس حق وہی ہے جو فلاں کرتا ہے یا جس پر فلاں عامل ہے اس کے سوا حق اصل ہے ہی نہیں۔

یہ عبارت اپنے مدعا کے بیان میں بالکل واضح ہے میں نے ہمارے ملک سندھ کی دو پارٹیوں کا ذکر کیا ہے یعنی جو رکوع کے بعد وضع کرتے ہیں اور جو ارسال کرتے ہیں نہ کہ پورے عالم اسلام کے علماء وفضلاء کا پھر ان میں سے بھی وہ جو کوئی علم نہیں رکھتے یا رکھتے تو ہیں لیکن اتنا قلیل کہ وہ خود تحقیق بھی کر نہیں سکتے جیسا کہ میرے یہ الفاظ'' اگر چہ فی الحقیقت اس کو اتنا علم وفہم بھی نہ ہو کہ وہ حسن امتیار کر لیتا کہ الخ'' اس پر وضاحت سے دلالت کرتے ہیں پھران کا سربراہ محترم سید پیر بدیع الدین شاہ صاحب ہیں چنانچہ مولانا اللہ بخش مرحوم کے عربی رسالہ تکمیل الخشوع بارسال الیدین فی الصلوۃ بعد الرکوع'' پر تقریظ میں یہ عبات موجود ہے "وفی بلاد السند قد اخذ حضرت العلامه السيد بديع الدين شاه الراشدی اخذالوضاعين ونحا نحوهم وبالغ فی ذلك حتی صار رئيس الطائفة الواضعة وكتب فی المسئلة عدة رسائل فتبعه طائفة من بلادنا وقلدوه فی هذه المسئلة الخ"

یعنی اور ہماری سندھ کے شہروں میں حضرت علامہ سید بدیع الدین شاہ نے رکوع کے بعد وضع کو اختیار کیا اور وضع کرنے والوں کے طریقہ پر چلے اور اس سلسلہ میں اتنا مبالغہ کیا کہ رکوع کے بعد وضع کرنے والی پارٹی کے سربراہ ورئیس ہوگئے اور اس مسئلہ پر چند رسائل بھی تحریر کیے تو ہمارے شہروں سے ایک پارٹی ان کے پیچھے چلی اور اس مسئلہ میں انہوں نے ان کی تقلید کی۔

ناظرین کرام! آپ خود فیصلہ کریں کہ میں نے مقلد ان ہی کو کہا ہے کہ جو پیر صاحب کے متبعین ہیں اور بلا تحقیق ان کی تقلید کرتے ہیں اور وہ بھی ہمارے سندھ کے اضلاع اور شہروں کے پورے عالم اسلام بلکہ پورے پاکستان کے علماء وفضلاء جنہوں نے رکوع کے بعد وضع پر عمل کیا ہے ان کا تو اس میں ذکر ہی نہیں۔

لہٰذا جملہ رکوع بعد وضع پر عمل کرنے والوں کو مقلد کہنے کا الزام مجھ پر سراسر بے جا زیادتی ہے۔

پیر صاحب کے ان مقلدین کے اس رویہ کے چند امثلہ موجود ہیں۔

ایک مرتبہ ایک صاحب کے سامنے یہ مسئلہ چھڑ گیا تو اس صاحب نے کہا پیر صاحب بدیع الدین شاہ اس طرح فرماتے ہیں اور یہ دلیل دیتے ہیں جب میں نے اس پر چند سوالات کیے تو خاموش ہوگئے اور کہا اس کا تو مجھے پتہ نہیں تھا۔ اب پیر صاحب سے پوچھوں تو جواب دوں'' اب قارئین کرام آپ خود انصاف کریں کہ اگر اس جیسے لوگوں کو میں نے ''مقلد'' کہا تو آخر اس میں کون سی خرابی ہے۔ جو آدمی ہر سوال پر یہ کہے کہ اس کا جواب فلاں سے پوچھ کر دوں گا آخر وہ مقلد نہیں تو اور کیا ہے۔ اللہ کی قسم بہت سی عوام بلکہ بعض خواص بھی اس مسئلہ پر اس بات پر محض اس وجہ سے اڑے رہتے ہیں کہ ان کا تعلق پیر صاحب سے ہے۔ خود ان کو اس مسئلہ میں کوئی تحقیق حاصل نہیں اور یہی تو وہ لوگ ہیں جو پیر صاحب کی تحریرات وتحقیقات کے علاوہ فریق مقابل کی تحریرات کو دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے اور نہ ہی موازنہ کرتے ہیں۔ پھر ہاتھ کے کنگن کو آئینہ کی کیا حاجت؟ اس رسالہ "القنوط والیاس" میں ہی پیر صاحب نے جتنی کچھ فاحش غلطیاں کی ہیں اور مجھ پر بے جا الزامات لگائے ہیں میری تحریر میں بے جا تصرف کر کے ان سے اپنا ایجاد کردہ نتیجہ نکالا۔ میرے چند سوالات یا کچھ حوالہ جات کو چھوا تک نہیں۔ چنانچہ گذشتہ صفحات میں اس کی چند امثلہ بطور مشتے نمونہ از خروار سے پیش کیے گئے ہیں جن سے اہل نظر اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس رسالہ میں پیر صاحب نے کیا کچھ کیا ہے لیکن عجیب بات ہے کہ پیر صاحب کے کسی متبع نے حتیٰ کہ ناشرین مقدمہ لکھنے والوں نے بھی ان کا نوٹس نہ لیا اور نہ ہی میری کتاب سے اس کا مقابلہ کیا۔ کیوں؟ اس لیے کہ انہوں نے یہ تصور ذہن پر جما لیا ہے کہ پیر صاحب جو کچھ کہتا ہے وہ غلط ہو ہی نہیں سکتا لہٰذا مقابل کی تحریرات کو دیکھنے یا اس کا پیر صاحب کی کتاب سے موازنہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اس لیے ان غلط اتہامات اور فاحش غلطیوں کو بھی علمی محاسبہ قرار دے گئے

انا للہ وانا الیہ راجعون۔ کیا تقلید کی اس سے بدترین مثال کوئی اور بھی مل سکتی ہے پھر اس پر آپ چراغ پا کیوں ہوتے ہیں۔ اب بھی اگر آپ کو اپنے اوپر سے مقلد کے لقب کا اتروانا منظور ہے تو آیئے اور اللہ تعالیٰ کی عدالت میں کھڑے ہو کر تصور ذہن پر رکھ کر پیر صاحب کی ان زیادتیوں کا جائزہ لیں پھر انہیں کلمہ حق کہیں یعنی آپ ان کو واشگاف الفاظ میں بتائیں کہ واقعتہً انہوں نے یہ غلطیاں کی ہیں۔ لہٰذا ان سے رجوع فرمایئے اور تحریراً یہ وضاحت فرمائیں کہ واقعی ان سے یہ غلطیاں سرزد ہوگئی ہیں۔ اگر پیر صاحب بھی حق کی طرف رجوع کرلیں تو فبھا ورنہ آپ کھلے الفاظ میں اہل حدیث اخبارات میں پیر صاحب کی ان غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے ان سے برات کا اظہار کریں ورنہ قیامت تک یہ لقب آپ سے اتر نہیں سکے گا۔ بہر حال بات تو کچھ نہیں تھی لیکن پیر صاحب نے خواہ مخواہ اپنے متبعین اور ان سے متاثرین کو میرے برخلاف اکسانا شروع کر دیا اس کا علاج راقم الحرف کے پاس نہیں ہے۔

اسی صفحہ پر تھوڑا آگے تحریر فرماتے ہیں ''اہل حدیثوں پر الزام دینا کہ انہوں نے غیر نبی کو امام بنا رکھا ہے یہ ان کی شان میں انتہائی گستاخی ہے کیونکہ ان کا امام تو صرف محمد ﷺ ہے''

ناظرین کرام! میں نے عام اہل حدیثوں پر یہ الزام کہاں لگایا ہے کہ انہوں نے غیر نبی کو امام بنا رکھا ہے۔ آپ صاحبان ان اتہامات کی فہرست میں یہ بھی شامل کرلیں میں نے تو پیر صاحب کے متبعین کے متعلق یہ لکھا ہے کہ انہوں نے آں محترم کو امام بنا رکھا ہے نیل الأمانی، کا صفحہ ۴ سطر ۳ سے ملاحظہ فرمائیں۔

> ''لیکن مخالفوں نے اس کو بہت اچھالا اور ایک بات کو لے کر اپنے مقلدون اور حواریوں کو یہ تاثر دینا شروع کیا کہ یہ کتاب ساری غلط ہے۔ ان مقلدوں کا یہ حال ہے کہ وہ پوری کتاب دیکھتے بھی نہیں ہیں بس عوام کالنعام تو بکریوں کے ریوڑ کی طرح اپنے پیشوا کے پیچھے آمنا وصدقنا کہتے ہوئے آنکھیں بند کر کے اس کتاب کو دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے لیکن بعض خواص بھی اس کتاب کا پورا مطالعہ نہیں کرتے اور اس کو فریق مقابل کے اقوال وتحریرات سے مقابلہ کرتے یا دیکھتے بھی نہیں کہ آخر کون سی بات حق ہے اور کیوں؟
>
> اس لیے کہ جس کو انہوں نے اپنا امام بنا رکھا ہے وہ اس پر عامل نہیں اور اس کا یہ قول نہیں اور وہ اس کو صحیح نہیں سمجھتے۔''

یہ عبارت وضاحت سے بتا رہی ہے کہ مقلدین سے مراد پیر صاحب کے متبعین ہیں اور امام سے مراد خود پیر صاحب ہیں۔ کیونکہ ''التحقیق الجلیل'' کی غلطی کو اچھالنا محترم پیر صاحب یا ان کے متبعین ہی ہو سکتے ہیں نہ جماعت اہل حدیث کے جملہ افراد۔ عبارت کا سیاق اس پر دال ہے کہ امام سے مراد معاذ اللہ امامت

نبوت نہیں بلکہ اس سے مراد رہنما لیڈر وغیرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسی عبارت میں پہلے لفظ پیشوا ہی مذکور ہے اور آخر میں امام آیا ہے۔

نماز کی قیادت کرنے والوں کو امام کہا جاتا ہے خلفاء وغیرھم کو آئمہ کہا جاتا ہے۔ مثلاً "الائـمـة مـن قریش" امامین قریش سے ہوں گے (حدیث شریف) ﴿وَ جَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً یَّدْعُوْنَ اِلَی النَّارِ.... الآیة﴾ یعنی فرعون اور اس کے ساتھیوں کو ہم نے ایسے رہ نما بنائے جو اپنے پیروؤں کو جہنم کی آگ کی طرف بلاتے تھے۔ پھر قرآن کریم میں رحمٰن کے بندوں کی یہ دعا مذکور ہے۔ ﴿وَّاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِیْنَ اِمَامًا﴾ (الفرقان: ٧٤) اور "اے اللہ ہمیں متقیوں کا امام و پیشوا بنا۔ پھر اگر میں نے پیر صاحب کو ان کے متبعین کا امام یا پیشوا کہا تو اس سے کون سی قباحت لازم آتی ہے پھر خود پیر صاحب نے اپنی کتاب میں کتنی بار بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے آگے امام کا ذکر کیا ہے اور صفحہ ۶۲ پر لکھتے ہیں کہ "امام احمد بن حنبل جو مشہور امام اہلسنت ہیں الخ" اور پروفیسر صاحب نے بھی صفحہ ۳۱ پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو امام اہل سنت کہا ہے کیا پیر صاحب ان کے متبعین اور جملہ اہل حدیث بلکہ سب مسلمان اہل سنت نہیں ہیں؟ یقیناً ہیں تو پھر پیر صاحب اور پروفیسر صاحب نے جملہ اہل حدیث بلکہ سب مسلمانوں کا امام امام احمد بن حنبل کو کیسے بنا دیا؟ افسوس پیر صاحب اور اس کے ہم نوا اگر کسی غیر نبی کو امام کہہ دیں تو یہ حق ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر محبّ اللہ نے پیر صاحب کو ان کے اس طرز عملی کو علمی محاسبہ قرار دیا جاتا ہے اور یہی ہمارے ان مہربانوں کا انصاف ہے۔ انـا لـلـه وانا الیه راجعون۔ پھر میں نے جملہ اہل حدیث کا نام تو اپنی کتاب میں نہیں لیا بلکہ پیر صاحب کے مقلدین کے متعلق کہا کہ انہوں نے پیر صاحب کو امام بنا رکھا ہے۔ پھر جملہ اہل حدیثوں کی شان میں گستاخی کیسے ہوئی؟ اس سے معلوم ہوتا ہے پیر صاحب کے نزدیک اہل حدیث عبارت ہی آنحضرت اور ان کے متبعین سے ہے یا صرف ان سے جو رکوع کے بعد وضع پر عمل کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ قطعاً مسلم نہیں بلکہ الحمد للہ اہل حدیث اور بھی بیشمار ہیں جو ملک کے طول وعرض میں بکھرے ہوئے ہیں ان میں سے کچھ رکوع کے بعد وضع کرتے ہیں اور کچھ ارسال بہر کیف پیر صاحب کا یہ فرمانا کہ میں نے اہل حدیث کی شان میں انتہائی گستاخی کی ہے وہ بالکل غلط ہے اور محض عوا کو مجھ سے بدظن کرنے کی کوشش فاللہ یحکم بیننا۔

صفحہ ۵۴ پر تحریر فرماتے ہیں "مصنف محترم اپنی سندھی کتاب "التحقیق الجلیل" کے متعلق لکھتے ہیں کہ عوام وخواص اور علماء وفضلاء اور محققین نے اسے پسند فرمایا حالانکہ تھوڑا آگے چل کر خود فرماتے ہیں کہ وہ اس کتاب کو اٹھانا بھی پسند نہیں کرتے لیکن بعض خواص بھی اس کا پورا مطالعہ نہیں کرتے اور اس کو فریق مخالف کے اقوال وتحریرات سے مقابلہ کر کے دیکھتے بھی نہیں کہ آخر الخ"

ناظرین کرام! آپ میری کتاب ''نیل الأمانی'' کے صفحہ ۳ سے دیکھنا شروع کریں۔ اصل عبارت اس طرح ہے ''اور بہت سے عوام وخواص اور علماء وفضلاء نے اسے پسند فرمایا اور اپنی تقاریظ سے اس کو خراج تحسین پیش فرمایا۔

لیکن محترم پیر صاحب نے میری اس عبارت سے لفظ بہت کو لے کر حذف کر لیا اس طرح خود ہی اس کو ایک قضیہ مہملہ بنالیا۔

میری کتاب میں اس ٹکڑے سے آگے یہ بیان ہے کہ اس سندھی کتاب میں راقم الحروف سے جو دو تین غلطیاں سرزد ہوگئی تھیں ان غلطیوں کا اگرچہ ازالہ بھی کر دیا گیا تھا لیکن کچھ بھی نہیں محض ایک لا طائل تحریرات کا طومار ہے۔ اس بات سے ناظرین کرام اچھی طرح سمجھ گئے ہوں گے کہ ان مخالفین سے مراد کون صاحبان ہیں۔ پھر انہیں صاحبان کے عوام وبعض خواص کا اس کتاب سے برتاؤ کا بیان ہے۔

ناظرین کرام! خود ہی صفحہ ۳۔۴ پڑھ کر اطمینان کر لیں۔ یعنی میری عبارت کا مفاد تو یہ تھا کہ میری سندھی کتاب کو بہت سے علماء وفضلاء نے بھی پسند فرمایا اور آگے ان عوام وبعض خواص کا بیان ہے جو اس کو اٹھانا بھی پسند نہیں کرتے اور اس کی وجہ کیا ہے؟

لیکن محترم پیر صاحب نے درمیان کی بات کو حذف کر لیا ابتداء سے لفظ ''بہت'' کو اڑالیا۔ پھر آگے جن عوام وبعض خواص کا بیان تھا اس سے اغماض کر کے علماء وفضلاء عوام وخواص کی طرف ضمیر ''وہ'' راجع فرمادیا۔ اب عبارت اس طرح ہوگئی ''میری سندھی کتاب'' التحقیق الجلیل کو عوام وخواص علماء وفضلاء نے پسند فرمایا وہ ان کو اٹھانا بھی پسند نہیں کرتے اللہ اکبر! میں منصف مزاج اہل علم سے دریافت کرتا ہوں کہ کیا ان کی نظروں سے اس سے زیادہ کوئی انوکھی مثال گذری ہے کہ کسی صاحب نے دوسرے کی عبارت میں تحریف کی ہو۔ اس سے خود ساختہ نتیجہ نکال کر پھر اس پر نزدیک علمی محاسبہ ہے۔ فالی اللہ المشتکی . پھر اس کا رستانی پر فخر کرتے ہوئے یہ مصرع بھی تحریر فرمانا ضروری سمجھا گیا کہ

ہوا ہے مدعی کا فیصلہ اچھا میرے حق میں

اب آپ ہی کہیں کہ ہم اس کا جواب آخر کیا دیں؟

اگر کوئی حق پرست منصف مزاج اہل علم ہے تو ان کی آنکھیں کھولنے کے لیے محترم پیر صاحب کی کتاب کا یہی ایک مثال ہی کافی ہے!

صفحہ ۵۴ پر میری یہ عبارت ''معلوم ہونا چاہیے کہ دلائل صحیحہ جو احادیث صحاح سے ثابت ہیں ان پر غور وفکر اور تامل وتدبر کرنے سے الخ''

یہ عبارت نقل کر کے پھر فرماتے ہیں۔ اس بات سے صاف واضح ہے کہ مصنف کے پاس اپنے مسلک یعنی ہاتھ چھوڑنے کے لیے کوئی صریح دلیل نہیں ہے بلکہ ان کا استنباط ہے۔

میری گذارش ہے کہ اگر آں جناب نے صریح دلیل سے مراد یہ لی ہے کہ حدیث میں اس قسم کے الفاظ نہیں ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے رکوع کے بعد اپنے ہاتھ چھوڑ دیئے تو آں جناب جو دلائل پیش فرماتے ہیں ان میں بھی یہ صراحت نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے رکوع کے بعد پھر ہاتھ باندھ لیے بلکہ آپ کے ہاں بھی عمومات سے یعنی قیام سے استدلال ہوتا ہے اور ہم نے بھی حدیث کے عمومات مثلاً العظام وکل فقار سے استدلال کیا ہے اور جب احادیث صحیحہ کے عمومات سے ہم نے استدلال کیا ہے تو یہ دلائل احادیث سے ہی ثابت ہوئے اس میں کیا خرابی ہے؟

پیر صاحب نے آگے ''صحیفہ اہل حدیث'' سے میرے مضمون کی عبارت نقل کی ہے، جو اس طرح شروع ہوتی ہے۔ لیکن اس مسئلہ کے متعلق نص صریح تو بہر حال کسی کی جانب نہیں الخ'' اس بات پر بھی پیر صاحب نے بہت لین دین کی ہے حالانکہ بات بالکل واضح ہے یعنی مطلب یہ تھا کہ فریقین کے پاس احادیث صحیحہ کے عمومات سے استنباط ہے نہ تو وضع کرنے والوں کے پاس اب تک کوئی ایسی دلیل موجود ہے جس میں واضح طور پر یہ بیان ہو کہ رکوع بعد بھی آنحضرت ﷺ نے ہاتھ باندھ لیے اسی طرح ارسال پر عمل کرنیوالوں کے پاس بھی بعینہٖ اسی طرح واضح دلیل نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے رکوع بعد ارسال کیا دونوں فریق عمومات سے استدلال کرتے ہیں اور ''التحقیق الجلیل'' میں جو میرے دلیل کو نص کہا گیا ہے تو اس سے یہی مطلب تھا کہ یہ دلیل حدیث کے نص سے ماخوذ ہے۔ یہ مطلب نہ تھا کہ اس میں واضح طور پر ارسال بعد الرکوع کا ذکر ہے پیر صاحب نے خواہ مخواہ بات کا بتنگڑ بنا دیا ہے۔ اگر پیر صاحب نے قائما کو عام رکھ کر اس سے ما بعد الرکوع والا قیام بھی سمجھا تو ہم نے بھی العظام اور کل فقار کو سب ہی ہڈیوں کے لیے شامل سمجھا پیر صاحب نے بھی ما بعد الرکوع والے قیام کے لیے واضح لفظ پیش نہیں فرمایا بلکہ دونوں جانب عمومات کے الفاظ ہیں اور چونکہ اکثر عام مخصوص منہ البعض ہوتے ہیں لہٰذا ان عمومات واردہ میں غور کر کے دوسرے قرائن پر تدبر کر کے اس عام کو یا تو مخصوص منہ البعض قرار دیا جاتا ہے یا اس کو عموم پر محمول کیا جاتا ہے اور یہی استنباط ہے۔

اسی نہج پر پیر صاحب نے ''اذا کان قائماً فی الصلوٰۃ'' میں غور فرما کر اور قرائن وکل فقار پر غور کیا اور ان کو اپنے عموم پر رکھا اور چند قرائن و دلائل سے ''قائما'' کو مخصوص منہ البعض قرار دیا یعنی اس کو صرف پہلے قیام کے لیے ہی سمجھا۔ بہر حال اہل علم انصاف کریں اور سوچیں کہ میری دونوں عبارتوں میں صحیفہ اہل حدیث اور ''التحقیق الجلیل'' دونوں عبارتوں میں کوئی تناقض یا تخالف نہیں۔ ہاں محترم پیر صاحب نے صفحہ ۹۲ پر

اپنے دلیل کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ "ہماری تحقیق کے مطابق تو منصوص ہے" یعنی اپنے دلائل کے عموم کو تو بالکلیہ عام رکھتے ہیں اور اس کو منصوص قرار دیتے ہیں لیکن صفحہ ۹۷ پر مولانا حصاری مرحوم کے پیش کردہ ایک مسئلہ پر اس طرح تبصرہ فرماتے ہیں "حالانکہ اس کے لیے کوئی صریح نص نہیں پیش کر سکتے بلکہ مسئلہ کا عام دلائل سے استنباط کرتے ہیں۔"

اب قارئین کرام آپ خدالگتی کہیں کہ یہ عجیب بات نہیں کہ خود پیر صاحب اگر کسی لفظ کو اپنے عموم پر رکھ کر اس سے استدلال کرتے ہیں تو اس کو نص یا منصوص قرار دیتے ہیں اگر کوئی اور اس قسم کا استدلال کرے تو اس کو استنباط قرار دیتے ہیں۔ تلك اذا قسمة ضیزیٰ"

باقی صفحہ ۵۶ پر میرے لفظ مقلد پر جو دو تین اعتراض کئے ہیں تو اس کا جواب پہلے ذکر کر چکا ہوں یعنی یہ کہ میں نے نہ تو ان سب لوگوں کو جو مابعد الرکوع میں وضع پر عمل کرتے ہیں مقلد کہا ہے اور نہ ہی اہل حدیث کو مقلد کہا ہے بلکہ اہل حدیث کا لفظ تو میں نے لکھا ہی نہ تھا بلکہ لفظ مقلد میں نے پیر صاحب کے ان متبعین کے متعلق کہا تھا جن کے پاس نہ تو اپنی تحقیق ہے اور نہ ہی جس مسئلہ پر عمل کرتے ہیں ان کے بارے میں بھی کسی سوال کا جواب ہی دے سکتے ہیں اور یہ حضرات اگر مقلد نہیں تو پھر کیا ہیں۔ ان کی کچھ مثالیں بھی ذکر کر چکا ہوں۔ ایک خالی الذہن قاری یہ دیکھ کر تعجب کرتا ہے کہ محترم پیر صاحب نے آخران غیر متعلق باتوں کو کیوں چھیڑا اور ان پر تنقید کی حالانکہ انہیں تو میرے دلائل پر تنقید اور ان کے دلائل پر جو گذارشات میں نے کیں تھیں ان کی تردید و جواب تحریر فرماتا تھا لیکن تھوڑے غور و فکر سے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ غالباً واللہ اعلم۔

قارئین کرام کو یہ تاثر دینا چاہتے تھے کہ محب اللہ کی کتاب کی ابتداء ہی غلط ہے۔ آگے اس میں آخر کیا خوبی ہوگی جو قارئین کرام اس کے پڑھنے کی زحمت اٹھائیں یعنی پڑھنے والوں کو پوشیدہ مشورہ دینا بھی ہو گیا کہ اس کتاب کو دیکھیں ہی نہیں۔ خود آگے جا کر کھلے الفاظ میں ان کو دیکھنے سے منع بھی فرمایا۔

خیر بہر کیف منصف مزاج اہل علم نے بخوبی جان لیا ہوگا کہ کس کی ابتداء غلط ہے آگے پیر صاحب میرے دلائل ارسال پر اجمالی کلام کرتے ہیں پہلی دلیل کے متعلق فرمایا کہ اگر رکوع کے بعد ہاتھوں کو چھوڑ نے کا حکم ہے تو پھر جو وضع کرتے ہیں ان کی نماز ہوگی یا نہیں اور میں جو پیر صاحب کے پیچھے یا ان آئمہ کے پیچھے جو رکوع بعد وضع کرتے ہیں جو نمازیں ادا کیں وہ نمازیں ہوگئیں یا نہیں جواباً گذارش ہے کہ یہ اعتراض مشترک الورود ہے۔ محترم پیر صاحب بھی صحیح بخاری کی حدیث "کان الناس یؤمرون الحدیث اور "صلوا کما رایتمونی اصلی" کے تحت پوری نماز کو اسی طرح سنت کے مطابق ادا کرنا ضروری اور واجب سمجھتے ہیں اور اس میں مابعد الرکوع والے قیام میں ان کے ہاں وضع ہے لہٰذا رکوع بعد وضع ان کے

ہاں لازمی ہوگا حالانکہ پیر صاحب کئی بار میرے پیچھے اور دوسرے اہل حدیث علماء جو رکوع بعد ارسال کرتے ہیں کے پیچھے کئی بار نمازیں ادا کر چکے ہیں اب آں محترم بتائیں کہ جب آں محترم رکوع بعد وضع کو آنحضرت ﷺ کے امر کے تحت ضروری سمجھتے ہیں تو اب آپ کی وہ نمازیں جو ارسال پر عمل کرنے والوں کے پیچھے ادا کیں وہ ہوگئیں یا نہیں اگر ہوگئیں تو کیوں؟ یا آپ ان اوامر کو ندب واستحباب پر محمول فرماتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو امر کو وجوب پر ہی حمل کرتے ہیں تو اب آپ ہی جواب دیں کہ آں جناب کی وہ نمازیں کیا ہوئیں؟

بہر حال اس قسم کا سوال محترم پیر صاحب کے شان کو زیب نہیں دیتا۔ درحقیقت سب محققین اور خود آں جناب کے طرز عمل وقول وفعل سے ہی واضح طور پر نمایاں ہوتا ہے کہ جو مسئلہ مختلف فیہا ہو اور اس میں اجتہاد کا کچھ نہ کچھ دخل ہو اس میں یہ دو لوگ فتویٰ دیا نہیں کرتے کہ فلاں آدمی جو اس طرح نماز یا کوئی فرض اس طرح یا اس طرح ادا کرتا ہے اس کی نماز یا وہ فرض ادا نہیں ہوا۔

ہاں اگر ایک بات میں اجتہاد کا مطلقاً دخل نہیں ہے تو اس صورت میں اس قسم کا فتویٰ صادر کرنے سے کوئی مانع نہیں بہر صورت گذشتہ صفحات میں یہ وضاحت کر چکا ہوں کہ ہمارے دلائل گو نص سے ثابت ہیں تا ہم ان نصوص میں کچھ نہ کچھ اجتہاد کو بھی دخل ہے اس لیے جو ان کے مطابق عمل نہیں کرتا ان پر ہم یہ فتویٰ صادر نہیں کرتے کہ ان کی نمازیں نہیں ہوئیں کیونکہ فریق مقابل بھی جن نصوص سے استدلال کرتا ہے ان میں بھی قدرے اجتہاد کو دخل ہے لہٰذا اس سے کوئی محذور لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔

ہماری دوسری دلیل کے متعلق صفحہ ۵۷ میں فرماتے ہیں ’’لیکن ہم کہہ سکتے ہیں دونوں قیاموں کے لیے ہاتھوں کا الگ حکم نہیں تھا۔ اس لیے ایک ہی باب پر اکتفا کیا۔ اگر فرق ہوتا تو اس کے لیے الگ باب رکھتے جیسا کہ پہلے قیام میں قرات اور دوسرے میں دعا اس لیے دونوں کے الگ باب مقرر فرمائے۔ الخ‘‘

ناظرین کرام! یہ جواب اس مفروضہ پر دیا جا رہا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ان کے ہاں دوسرے قیام میں بھی وضع ہے اہل علم اس بات کو خوب غور وفکر سے سمجھیں۔ حالانکہ امام والا مقام رحمہ اللہ نے نہ تو اپنی صحیح میں اور نہ ہی کسی دوسری کتاب میں کہیں یہ کہا ہے کہ رکوع کے بعد والے قیام میں بھی ان کے ہاں وضع مسنون ہے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس مسئلہ پر فریقین امام والا مقام رحمہ اللہ کے صنیع سے دلیل لیتے ہیں۔ یعنی وضع والے یہ کہتے ہیں کہ چونکہ امام محدثین نے رکوع کے بعد والے قیام کے لیے الگ کیفیت بیان نہیں فرمائی۔ لہٰذا ان کے ہاں اسی قیام میں بھی وضع ہے لیکن یہ سراسر رجم بالغیب ہے کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ کی اس قسم کی تصریح کہیں نہیں ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں قیاموں کی ہاتھوں کے لحاظ سے الگ الگ ہیئتیں ہیں اور رکوع کے بعد والے قیام کی کیا کیفیت ہے وہ خود امام صاحب رحمہ اللہ

نے آگے فرمادی ہے اور جس کو ہم نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے باقی اس پر جو اعتراض پیر صاحب نے کیا ہے اس کا جواب انشاء اللہ العزیز وہاں عرض رکھیں گے جہاں پیر صاحب نے تفصیلی جوابات دیتے ہوئے ہمارے اس استدلال پر اعتراض کیا۔ بہر حال پیر صاحب فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں دونوں قیاموں میں ہاتھوں کی ہیئت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ تھا اس لیے دوسرے قیام کے لیے الگ باب نہ رکھا لیکن ہم کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے ہاں ان دونوں قیاموں کی ہیئات میں فرق تھا اور اس فرق کو دوسرے باب میں اشارۃ بیان فرمادیا تھا کیونکہ ''فقہ الباری فی تراجمہ'' مسلم ہے۔

اب قارئین کرام خود ہی فیصلہ کریں کہ "ای الفریقین احق بالامن واللہ اعلم۔

صفحہ ۵۷ پر میری تیسری دلیل کے متعلق فرماتے ہیں ''حالانکہ رفع الیدین تو افتتاح کے وقت بھی ہوتی ہے تو کیا اس وقت بھی ہاتھ چھوڑنے چاہئیں۔ الخ''

جواباً گذارش ہے کہ میں نے جس روایت سے استدلال کیا ہے، اس میں رکوع اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد رفع الیدین کو مراوح سے تشبیہ دی گئی ہے نہ کہ افتتاح میں رفع الیدین کرنے کی حالت کو۔ لہٰذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہاں پیر صاحب نے جو محلیٰ ابن حزم سے روایت ذکر کی ہے جس میں افتتاح کا ذکر بھی ہے اس کا جواب انشاء اللہ العزیز وہیں عرض کریں گے جہاں پیر صاحب نے ہمارے دلائل پر مفصل کلام کیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ تشبیہ (پنکھوں کی) رکوع میں جانے اور اس سے سر اٹھانے کے بعد رفع الیدین کرنے کی ہیئت پر ہی فٹ ہوسکتی ہے۔ افتتاح والی ہیئت پر فٹ ہی نہیں ہوسکتی اور اختلاف بھی ان مواضع میں تھا۔ کیونکہ افتتاح میں ہاتھ اٹھانے میں تو اختلاف ہی نہ تھا۔ اس پر خوب تدبر و غور کیا جائے باقی پیر صاحب نے جو ہاتھ اٹھا کر پھر باندھنے سے بھی اس تشبیہ کو ان پر فٹ کیا ہے وہ اہل علم جانتے ہیں کہ بلاشبہ ان کی زبردستی ہے اور بداہت سے انکار کرنا ہے تفصیل ان شاء اللہ وہیں مذکور ہوگی جہاں پیر صاحب نے مفصل کلام کیا ہے۔

صفحہ ۵۸ پر میری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کے متعلق فرماتے ہیں کہ جب وضع کی غایت یا حد رکوع تک ہے ''یعنی میری دلیل کی اقتضاء پر پیر صاحب کے خیال کے مطابق'' تو پھر دوسری رکعت میں یا تیسری میں چوتھی میں بھی وضع کے لیے دلیل نہیں ہوگا کیونکہ حد تھی رکوع اور وہ ہو چکا وغیرہ وغیرہ۔

ادھر پیر صاحب دوسروں کو تو جدل کا الزام دیتے ہیں لیکن ناظرین کرام خود غور فرمائیں کہ اس مقام پر خود پیر صاحب نے جدل کا ہی سہارا لیا ہے۔ کیا جریری کا یہ خیال تھا کہ نماز بس ایک رکعت ہی ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ یہ انہوں نے صرف ایک رکعت کی کیفیت بیان کر کے دوسری رکعات کی ہیات کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور اکثر رواۃ وصحابہ کرام رضی اللہ عنہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی ہیئات وارکان وغیرہا کے متعلق صرف

ایک رکعت کا بیان کرتے ہیں اور بقیہ رکعات کے متعلق اسی ایک رکعت سے اندازہ لگالینے کا اشارہ فرما دیا کرتے ہیں اور یہ حقیقت ایسی واضح ہے کہ کوئی منصف مزاج اہل علم اس سے قطعاً انکار نہیں کر سکتا البتہ پیر صاحب اگر خواہ مخواہ اپنی بات پر مصر ہیں تو ہم ان کو ایسی صحیح اور واضح حدیث آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ دکھائیں گے جس میں یہ واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑھی اب جدل کا کوئی موقع نہ رہا۔

اسی صفحہ ۵۸ پر میری پانچویں دلیل کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں ایک تو دوسرے مذاہب کے تواتر کے دعویٰ کو پیش کیا گیا ہے حالانکہ یہ موازنہ کسی طرح صحیح نہیں۔ میرا مطلب تو صرف یہ تھا کہ مابعد الرکوع ارسال یہ کوئی نیا یا حادث عمل نہیں بلکہ یہ تواتر امت محمدیہ علیٰ صاحبها الصلوۃ والسلام سے ثابت ہے یعنی امت مسلم اس پر عمل کرتی آئی ہے اور عمل کرتی چلی جارہی ہے اور آگے جو یہ کہا کہ آنحضرت ﷺ مابعد الرکوع والے قیام میں کافی دیر کھڑے رہتے تھے لیکن اب اس پر عمل نہیں رہا لہٰذا وضع یا ارسال کا سوال بھی ختم۔

راقم الحروف اس کا جواب کیا عرض کرے پہلے پیر صاحب یہ بتائیں کہ ان دونوں میں آخر کیا تلازم ہے؟ بہرصورت یہ جملہ ایسی معمہ ہے جو کوئی دوسرا اہل علم اسے حل تو کرے میں تو اس کے سمجھنے سے بھی قاصر ہوں۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال .

صفحہ ۵۹ پر میری چھٹی دلیل پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''اگر اشتباہ ہی ارسال کی دلیل ہے تو پھر الخ'' حالانکہ یہ غلط ہے ہماری دلیل صرف اشتباہ ہی نہیں بلکہ الحمد للہ اور بھی دلائل ہیں جن کا جواب آپ نے نہ تو اجمالی طور پر اور نہ تفصیلی طور پر ہی دے سکے ہیں باقی اشتباہ تو یہ بھی من جملہ ان دلائل کے ہے یعنی اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ باقی رہا جہری نماز میں اشتباہ کا نہ ہونا تو یہ بھی صحیح نہیں تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ آگے آئے گی۔ فجر، مغرب، عشاء وغیرہا کے متعلق جو کچھ کہا ہے ان سب کا تفصیلی جواب آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگا لیکن یہ امثلہ پیر صاحب کو پیش کرنا مناسب نہیں تھیں کیونکہ یہ دلیل کوئی مستقل نہیں بلکہ یہ مؤید ہے اور اگر بالفرض دو تین نمازوں میں بھی پیش آتا تب بھی یہ ہمارے موقف کی ہی تائید کرتا کما لا یخفی .اور یہ جو تحریر فرمایا ہے کہ میری مسجد میں رکوع کے بعد مقتدیاں ربنا ولک الحمد زور سے کہتے ہیں۔ لہٰذا اشتباہ نہ رہا تو یہ بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ اولاً تو ہماری مسجد میں ہمیشہ اسی طرح نہیں ہوتا کبھی کبھار اتفاق سے کوئی کہہ دیتا ہے تو اور بات ہے۔

ثانیاً یہ سوال ہما وشما کی مساجد کا نہیں تھا بلکہ سوال آنحضرت ﷺ کے پیچھے کا تھا یعنی جب آنحضرت ﷺ کے پیچھے کا تھا والے قیام میں کافی دیر کھڑے ہوتے تھے اور آپ کے پیچھے ربنا ولک الحمد

الخ“ عام طور پر جہراً نہیں کہا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی ایک آدمی نے ایک مرتبہ جہراً یہ الفاظ کہے تو نماز کے بعد آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ یہ کلمات کس نے کہے اور نہ ہی اس واقعہ کے بعد کوئی ایسا واقعہ مذکور ہے جس میں یہ ہو کہ پھر دوسری مرتبہ بھی کسی نے یا صحابہ رضی اللہ عنہم نے رکوع کے بعد یہ کلمات بلند آواز سے کہے تو لامحالہ ان کلمات کا اخفاء ہوتا تھا۔ اس لیے آپ ﷺ کی نماز میں اس قسم کا اشتباہ ضرور پیش آتا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس اشتباہ کا حل ضرور بارگاہ رسالت سے حاصل کرتے۔ لہٰذا الحمد للہ یہ دلیل بھی اللہ تعالیٰ کے فضل سے بے غبار ہے۔

آگے ان کے دلائل پر میں نے کلام کیا ہے ان کا اجمالاً جواب دیا ہے اور صفحہ ۵۹ اور صفحہ ۶۰ پر فرماتے ہیں کہ صحابی نے دوسرے قیام کا ذکر ترک اس لیے کیا کہ ان کے نزدیک دونوں قیاموں کی ہیئت ایک تھی جیسا کہ سجدہ صرف ایک ذکر کیا کیونکہ دوسرے سجدہ کی ہیئت بھی بعینہ وہی تھی۔ اسی طرح چونکہ دونوں قیاموں کی ہیئت ایک تھی لہٰذا ایک کے ذکر سے دوسرے کی ہیئت بھی معلوم ہوگئی وغیرہ وغیرہ۔

میری گزارش ہے کہ دونوں سجدہ ہیئات میں ادعیہ واذکار میں اور حکم میں بالکل ایک ہیں لہٰذا ایک کے ذکر سے دوسرے کا حکم و ہیئت معلوم ہو جانا بالکل قرین قیاس ہے لیکن یہ دونوں قیام اس طرح نہیں ہیں۔ پہلے قیام کے ملنے سے رکعت ہوتی ہے دوسرے کے ملنے سے رکعت نہیں ہوتی پہلے میں دعا استفتاح اور فاتحہ الکتاب کی قرات ہے دوسرے میں قرآن کی قرات بالکل نہیں بلکہ سمع اللہ لمن حمدہ اور ربنا ولك الحمد وغیرہ ہے۔ لہٰذا یہ دونوں قیام بالکل یکساں کیسے ہوئے۔ اس کے مقابلہ میں دونوں سجدوں میں کوئی فرق نہیں علاوہ ازیں دوسرے سجدہ کا بیان بھی محترم صحابہ رضی اللہ عنہم نے حدیث میں کیا ہے جیسا کہ تفصیلی کلام میں مذکور ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

علاوہ ازیں یہ سب کچھ اس پر منحصر ہے کہ صحابی کا مسلک یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ان کے ہاں دونوں قیاموں کی ہیئت میں کوئی فرق نہ تھا حالانکہ یہ اول مسئلہ ہے پہلے اس کا اثبات کسی دوسری روایت سے ثابت کیا جاتا۔ پھر یہ کہنا درست ہوتا کہ چونکہ ان کے ہاں دونوں قیاموں کی ہیئت ایک تھی۔ اس لیے دوسرے کے ذکر کی ضرورت نہ تھی۔ صرف ایک پر اکتفا کی۔

اب ناظرین کرام! آپ انصاف کریں۔ ایک چیز ابھی ثابت نہیں اور اس پر بناء تعمیر کی جارہی ہے۔ حالانکہ یہ مقولہ ہے کہ ”ثبت العرش ثم انقش“ رہی روایت ”اذا کان قائما فی الصلوٰۃ“ تو یہ ابھی تک مجوث فیہا ہے لہٰذا اس کو مستدل بنانا قواعد علمیہ کے خلاف ہوگا۔

باقی پیر صاحب نے جو امام نسائی کے فہم کی اہمیت پر لین دین کی ہے وہ صحیح نہیں۔ وہاں جو ہم نے صحابی

نبیﷺ کے فہم کو حجت نہ قرار دے کر اور بات تھی جو وہاں تفصیل کلام پر ذکر کی جائے گی۔ لیکن امام نسائی کی حدیث تو خود پیر صاحب دلیل کے طور پر ذکر کرتے ہیں اور لوگوں کو یہ تاثر دیتے ہیں کہ امام نسائی بھی دونوں قیاموں کو ایک حکم میں شامل سمجھتے ہیں لہٰذا ہمیں یہ بیان کرنا پڑا کہ امام نسائی کا مسلک دونوں قیاموں کو ایک قرار دینا نہیں بلکہ انہوں نے ہیئت کے لحاظ سے دونوں کو الگ سمجھا ہے اور اس لحاظ سے ان کا فہم ہم سے زیادہ اہم ہے۔

صفحہ ۶۰ پر نمبر ۱۲ میں لکھتے ہیں ''لیکن ارسال کرنے والے حضرات بھی بتائیں کہ وہ بیٹھنے والے قیام میں رکوع سے پہلے ہاتھ باندھتے ہیں بعد میں کھول دیتے ہیں اس تفریق کی کیا دلیل ہے۔ اگر وہی کہیں گے جو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی حالت کے لیے کہتے ہیں تو بس وہی ہمارا جواب ہوگا''

گذارش ہے کہ ہم تو اذا قام فی الصلوۃ یا اذا کان قائما فی الصلوۃ یا اذا جلس فی الصلوۃ میں قیام وجلوس سے عرف وروایت سے قیام اول اور جلوس جو بین السجدتین یا تشہد وغیرہ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں ہم اس کو ان تراکیب میں اسی طرح عموم پر نہیں رکھتے جیسا کہ پیر صاحب اس کو عام رکھتے ہیں لہٰذا یہ الزام ان پر تو عائد ہو سکتا ہے ہم پر نہیں علاوہ ازیں ہم تو نماز میں اجتہاد، استنباط سے بھی ہیئات وکیفیات سے تفسیر کرنے کے قائل ہیں لیکن پیر صاحب پوری نماز کو من وعن بالکل توقیفی قرار دیتے ہیں لہٰذا "اذا جلس فی الصلوۃ الخ" کا عموم ان پر بہر صورت وارد ہوتا ہے۔ اگر وہ ادھر ادھر کی باتیں کر کے اس کو ٹالنے کی سعی کریں تو ان کی مرضی۔

چونکہ اس جگہ پیر صاحب نے صرف الزام دیا ہے لہٰذا اس کے لیے یہی کافی ہے ہاں تفصیلی گفتگو میں ہم ان شاء اللہ العزیز اس تفریق کو ثابت کریں گے اور بتائیں گے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی حالت میں بھی ابتدائی جلوس میں وضع ہے اور اس کی یہ دلیل ہے۔ بتوفیق اللہ وعونہ ومنہ وکرمہ۔"

ہاں پیر صاحب نے اپنی مذکورہ عبارت میں جلوس کو قیام کہا ہے یہ عجیب تضاد ہے۔ یہ کس لغت کی کتاب میں ہے کہ جلوس کو قیام بھی کہا جاتا ہے؟ اگر یہ بات انہوں نے مصنف ابن ابی شیبہ کے ایک اثر کی بنیاد پر کہی ہے تو اس کا جواب ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ مذکور ہوگا پھر پیر صاحب کی دوسری دلیل پر میں نے جو شذوذ کا اعتراض کیا تھا اس کا اجمالاً جواب دیتے ہوئے صفحہ ۶۰ صفحہ ۶۱ میں تحریر فرماتے ہیں'' لیکن یہاں کوئی مخالفت نہ رہی پس اس صورت میں "زیادۃ الثقات مقبولۃ" یعنی ثقات اور معتبر راویوں کے روایت میں بڑھائے ہوئے الفاظ مقبول اور معتبر ہوتے ہیں اس قانون کے مطابق کیوں نہیں فیصلہ کیا جاتا ہے''

قارئین کرام! آپ انصاف کریں کہ میں نے تو عام روایت کو پیش کر کے یہ دکھایا تھا کہ عبداللہ ابن

الولید کی یہ روایت ''جو پیر صاحب کا متدل ہے'' ان روایات عامہ کے مخالف ہے لہٰذا یہ شاذ ہے لیکن پیر صاحب کہتے ہیں کہ چونکہ ارسال کے لیے نص صریح وصحیح نہیں اس لیے وہ مخالف نہیں۔ اب آپ فیصلہ کریں کہ یہ کیسا علمی محاسبہ ہے۔ پھر پیر صاحب کا یہ فرمانا کہ ''ارسال کی دلیل نص صریح صحیح بقول مصنف بھی موجود نہیں ہے'' تو اس کے متعلق یہ گذارش ہے میرے قول کے بموجب آپ کے ہاں بھی نص صریح نہیں ہے پھر میرے اس قول سے کیا فائدہ آں جناب کو مل سکتا ہے؟ اگر آں محترم اپنے خیال یا رائے کے مطابق اپنے دلیل کو نص صریح کہتے ہیں کیونکہ وہ عام ہے تو اسی طرح ہمارے دلیل بھی عمومات میں سے ہے۔ ترجع العظام الی مفاصلها اور حتی یرجع کل فقار مکانه۔ لہٰذا اگر آپ اپنے دلیل کو عموم کی وجہ سے نص صریح قرار دیتے ہیں تو ہمارے دلیل کو بھی نص قرار دیجئے رہا ان ولائل پر پیر صاحب کا اعتراض تو ان کا جواب۔ ان شاء اللہ العزیز اپنے مقام پر آئے گا۔

رہا پیر صاحب کا تفصیلی جوابات میں روایات عامہ میں اور عبداللہ بن ولید کی روایت میں عدم تخالف کا قول اور یہ کہ ان دونوں میں کوئی مخالفت نہیں لہٰذا شذوذ بھی نہیں تو اس کا جواب بعون الوهاب وہاں تفصیل کے موقع پر ان شاء اللہ العزیز کافی وشافی عرض کیا جائے گا۔ یہاں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ محدثانہ اصول کے بموجب روایات عامہ کا خیال رکھا جاتا ہے۔ روایات منفرد اور شواذ کو حجت نہیں بنایا جاتا۔ یہاں بھی دلیل کی عام روایات میں پہلے قیام میں وضع الیدین کا ذکر ہے لہٰذا عبداللہ بن الولید کی روایت میں بھی مخالفت تو ہے پھر کیوں شاذ نہیں بن سکتی؟

رہی '' زیادۃ الثقة مقبولة" والی بات تو یہ بھی پیر صاحب نے ایک ہی کہی یہاں زیادتی کہاں ہے؟ یہاں تو سیاق میں مخالفت ہے اور ہمارے پاس محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کی جو ان شاء اللہ تعالیٰ وہاں تفصیل کے موقع پر مذکور ہوں گے لہٰذا پیر صاحب کا یہاں ''ثقہ کی زیادہ مقبول ہوتی ہے'' کا ذکر بالکل غیر متعلقہ بات ہے۔ پھر صفحہ ۶۱ پر میرا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ ''عبداللہ بن الولید صدوق ہے'' لیکن میں نے یہ بھی عرض کیا کہ جو رواۃ عبداللہ بن الولید کی روایت کے سیاق سے اتفاق نہیں کرتے وہ اکثر بھی ہیں تو اوثق بھی۔ پھر اس میں کیا خرابی ہے؟

صفحہ ۶۱ نمبر ۱۴ شذوذ کے اثبات کے لیے جو روایات میں نے ذکر کی تھیں ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ تو کیا وہ اس کے منافی ہیں؟ اگر نہیں تو پھر ان کے ذکر کرنے کا تکلف کیوں فرمایا؟ حضرت میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ روایات عامہ کو دیکھتے ہیں اور سیاق کی مخالفت بھی ان کے ہاں شذوذ کا باعث بنتی ہے لہٰذا الحمد للہ ثم الحمد للہ کوئی تکلف نہیں۔

صفحہ ٦١ نمبر ١٥ کے اخیر میں تحریر کرتے ہیں ''اس میں آپ کی کارگر بات صرف یہ ہوسکتی ہے کہ آپ ارسال کا صحیح ثبوت دیں بصورت دیگر اس کو عام ماننے سے کیا مانع ہے؟

ثبوت تو ہم نے احادیث مبارکہ سے پیش کر دیئے ہیں اگر آپ انصاف کرتے تو وہ کافی تھے لیکن اگر کسی کو ماننا اصلا نہیں ہے تو اس کا علاج ہمارے پاس کیا ہوسکتا ہے۔ رہے آپ کے اعتراضات تو ان کا جواب ہمارے پاس کیا ہوسکتا ہے۔

اعتراضات تو ان کا جواب ان شاء اللہ العزیز اپنے محل وموقع پر مذکور ہوگا۔

اسی صفحہ پر نمبر ١٦ میں فرماتے ہیں بقول مصنف بعد رکوع کے قیام میں نہ وضع منصوص ہے نہ ارسال ''اسی کا مطلب پہلے بھی واضح کیا جاچکا ہے پھر دوبارہ عرض کیا جاتا ہے کہ اس کا مطلب یہ تھا کہ حدیث شریف میں اس طرح نہیں آیا کہ آنحضرت ﷺ نے رکوع کے بعد اپنا سر مبارک اٹھایا اور ہاتھ اٹھائے پر ان کو باندھ لیا یا چھوڑ دیا اور یہ بات تو آپ کو بھی تسلیم ہے۔ رہے آپ کے عمومات تو ہم بھی عمومات ہی سے استدلال کرتے ہیں ترجیح کی وجوہات مذکور ہیں فتدبروا۔

پھر فرماتے ہیں: ''تو پھر اس سورت میں تقدیم وتاخیر یقیناً فائدہ دیتی ہے اور مسئلہ حل ہو جاتا ہے'' اس عبارت کا مطلب تو آں جناب کے متبعین ہی حل کر سکتے ہیں۔ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ ہم نے رواۃ کے تصرف کی امثلہ پیش کر کے یہ دکھلایا ہے کہ رواۃ نماز کے ارکان وافعال کو مقدم ومؤخر ذکر کرتے آئے ہیں اس لیے کہ نماز کی صورت عملاً متواتر ہے لہٰذا کسی مقدم کو مؤخر کرنے سے آخر کیا فرق پڑتا ہے ہر ایک جو نماز پڑھتا ہے جانتا ہے کہ اس رکن یا فعل کی جگہ نماز کے اندر کہاں ہے لہٰذا تقدیم وتاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ انسان سے بعض اوقات کسی عمل کی ہیئات وغیرہ بیان کرتے ہوئے کچھ چیزیں نسیاناً وذھولاً رہ جاتی ہیں جو چند مؤخر اشیاء کے ذکر کے بعد تلافی مافات کے طور پر ان کو ذکر کر کے لیتا ہے اس میں کونسی قباحت ہے؟ پھر کاش پیر صاحب اس حکمت کے بیان کرنے کی بھی زحمت اٹھاتے کہ محترم صحابی رضی اللہ عنہ نے کیوں "ورأيته ممسكا يمينه بشماله فی الصلوۃ" کے الفاظ فرمائے جبکہ اس سے مختلف مختصر الفاظ میں مسئلہ کا دوٹوک حل ہوجاتا مثلاً اس طرح فرماتے "ووضع يديه اجد الركوع" یا ''ورأيته واضعا يديه بعد الركوع" یعنی پہلے قیام میں تو وضع منصوص ہے۔ اب اس دوسرے قیام میں بھی وضع منصوص ہوجاتا ہے لیکن صحابی رضی اللہ عنہ نے اس کو مبہم ہی چھوڑا یہاں جناب فرمائیں گے کہ اس لیے کہ اس طرح ''فی الصلوۃ سے دونوں قیام مراد لے لیں۔ یعنی پھر وہی عموم کی بات ہوئی جس پر بحث چل رہی ہے۔ ساتھ ہی اس سے یہ تاثر بھی دیا جارہا ہے کہ صحابی رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی یہی ہے حالانکہ کسی خارجی دلیل سے اب تک یہ ثابت نہیں کیا جاسکا

کہ فی نفس الامر صحابی رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ تھا کہ دونوں قیاموں میں وضع کیا جائے تو اب یہ کہنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ صحابی رضی اللہ عنہ نے فی الصلوۃ کے عموم سے دونوں قیاموں کی ہیئت بیان فرمادی۔ اس پر خوب تدبر فرمائیں!

آگے پھر تحریر فرماتے ہیں: ثانیاً اگر یہی بات ہے تو امام بخاری اور امام نسائی نے بزعم شما ابواب کی تقدیم وتاخیر سے استدلال کیوں کیا؟ امام بخاری اور امام نسائی کے ابواب کی تقدیم وتاخیر کی حکمت اور وجہ تو بالکل ظاہر ہے ان اماموں نے جو باتیں نماز میں مقدم تھیں ان کو مقدم ذکر کیا ہے اور جو مؤخر تھیں ان کو مؤخر بعینہٖ اس ترتیب سے جس طرح کہ نماز میں ہے اور ہر نمازی اچھی طرح جانتا ہے. لہٰذا ہمارا استدلال۔ الحمد للہ صحیح ہے۔

پھر سب چیزیں تو ہم نے اس روایت کی صحت تسلیم کر کے لکھی ہیں ورنہ اولاً تو یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ شاذ ہے ضعیف حدیث کی اقسام میں سے ہے۔

آگے لکھتے ہیں ''یہ سولہ اجمالی نوٹ ہیں جن کا قارئین کرام بغور مطالعہ کریں۔ ان ہی سے اس رسالہ کی بناء گر جاتی ہے یعنی کوئی دلیل نہیں صرف طویل لاطائل کے مثال ہے'' صفحہ ۶۱۔۶۲

قارئین کرام! ان سولہ اجمالی نوٹس کا جواب ہم نے بھی بعون اللہ وحسن توفیقہ۔ آپ کے سامنے رکھ دیئے ہیں۔ انصاف آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اہل علم اگر انصاف وعدل کی دامن تھام کر ہمارے ان اجوبہ کو مطالعہ فرمائیں گے تو وہ خود ان شاء اللہ یہی کہہ اٹھیں گے کہ الحمد اللہ۔ ہمارے رسالہ کی بناء اور بھی مستحکم ومضبوط ہوگئی ہے گرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں! منصف مزاج ناظرین یہ بھی سوچ لیں کہ کسی کی عبارت میں تحریف اور کم وبیشی کر کے اس سے خود ہی اپنا بنایا ہوا نتیجہ نکال کر اس پر اعتراض کرنے اور اس طرح بے جا عبارات کے ہیر پھیر سے اور بیجا وغلط اتہامات لگانے سے اگر سچ وحق کی بنا گر سکتی ہے تو پھر مجھے بھی اپنے رسالہ کے متعلق یہ اعتراف ہے کہ واقعی اس کی بناء منہدم ہوگئی ہے۔

ناظرین کرام اس حقیقت پر خوب غور وتدبر فرمائیں۔ واللہ المستعان وعلیه التكلان.

پھر صفحہ ۶۴ میں ''ناظرین مصنف محترم نے شروع میں دعویٰ کیا کہ یہ چند سالوں سے بحث چلی ہے لیکن ......... پھر اپنی بات کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔

ہمارے قارئین کرام مہربانی فرما کر پیر صاحب کی یہ تفصیل صفحہ ۶۵ پر ہاتھ باندھنے والوں کو متعصب و حاسد ہونے کا الزام دیا ہے وہ ختم ہوجاتی ہے'' تک اپنے سامنے رکھیں اور ہماری گذارشات کو بغور ملاحظہ فرمائیں!

محترم ناظرین پیر صاحب مجھ پر تنقید کرنے کے لیے کہاں کہاں سے میری عبارات نقل فرماتے رہے ہیں لیکن اس بات میں نہ تو انہوں نے میری کتاب ''التحقیق الجلیل'' کو سامنے رکھا اور نہ ہی مولانا اللہ بخش مرحوم کی اس مسئلہ پر عربی کتاب پر میری تقریظ کو ملاحظہ فرمایا۔ کیوں؟

ناظرین! آپ اِن دونوں کتابوں کو ملاحظہ فرمائیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ میں نے ''چند سالوں سے مراد ''نصف قرن'' لی تھی۔ ملاحظہ ہو عربی رسالہ پر تقریظ، اور نصف قرن بھی ہندوستان خصوصاً ہمارے سندھ کی مراد تھی نہ کہ پورا عالم اسلام متقدمین سے لے کر متاخرین تک ملاحظہ ہو ''التحقیق الجلیل'' اور عربی رسالہ پر تقریظ۔ اس میں یہ تصریح بھی تھی کہ ہمارے سندھ میں وضع الیدین بعد الرکوع والی پارٹی کا قائد حضرت پیر بدیع الدین شاہ ہوا۔

اب فیصلہ آپ کے ہاتھ میں ہے۔ آپ خود سوچیں کہ جب میں نے پورا عالم اسلام متقدمین ومتاخرین ، مراد ہی نہیں لیا تو پیر صاحب کی یہ ساری عبارت کس کام کی ہوئی میں نے تو خاص طور پر ہمارے سندھ کے شہر مراد لیے تھے لہٰذا امام احمد رحمہ اللہ کی مثال یا اس قسم کی اور باتیں آخر کس مقصد کے لیے لانے کی زحمت اٹھائی گئی۔ کیا یہ طویل لا طائل نہیں جس کا الزام بار بار پیر صاحب راقم الحروف کو دے رہے ہیں سچ ہے۔ چاہ کن را چاہ در پیش۔ اس جگہ پیر صاحب نے امام احمد رحمہ اللہ کو امام اہل سنت تحریر فرمایا ہے۔ کیا اہل حدیث اہل سنت نہیں ہیں؟ اگر ہیں اور یقیناً ہیں تو خود ہی ان کی شان میں انتہائی گستاخی کا ارتکاب کیوں کیا۔ یعنی امام احمد رحمہ اللہ کو ان کا امام کیسے بنا دیا؟

قارئین کرام! امام احمد رحمہ اللہ کی یہ مثال تو میں نے بھی اپنی کتاب ''التحقیق الجلیل'' میں ذکر کی ہے جس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ میرے نزدیک بھی متقدمین میں یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے تو پھر پیر صاحب کی یہ مثال پیش کر کے مجھ پر اعتراض کرنا کہاں تک درست ہوسکتا ہے۔ اس مثال سے پیر صاحب یہ بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان بھی مختلف فیہ تھا اور فرماتے ہیں کہ یہ دلیل انی ہے حالانکہ معقولات کی کتب میں یہ وضاحت ہے اور محترم پیر صاحب سے زیادہ کون اس کو جان سکتا ہے کہ دلیل انی ناتمام ہوئی ہے اثر سے کسی خاص مؤخر پر دلیل لینا یقینی نہیں ہوتا۔ اگر ہم کہیں گرم پانی رکھا ہوا دیکھیں تو یہ حکم حتمی طور لگانا صحیح نہیں ہوگا کہ یہ آگ سے ہی گرم ہوا ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ یہ سورج کی تمازت سے گرم ہوا ہو۔ دھوئیں کی مثال جو پیر صاحب نے دی ہے وہ بھی مخدوش ہے۔ ہمارے سامنے شبنم کی مثال موجود ہے خصوصاً موسم سرما میں۔ ایک مرتبہ صبح کے ٹائم پر میں باہر نکلا تو دیکھا سارا ماحول دھواں دھار بنا ہوا ہے۔ میں سوچ رہا تھا کہ دھواں کیسا۔ پھر معلوم ہوا کہ یہ شبنم کی کارستانی تھی۔ اسی طرح ہم چند برس پیشتر نتھیا گلی سے واپس کوہ مری آرہے تھے صبح کا ٹائم تھا ہم بہت اونچے پہاڑ سے جیپ میں بیٹھے ہوئے اتر رہے تھے تو بادل جیپ کے دروازوں سے آکر ہمارے بیچ سے گذر گئے اور بالکل دھوئیں کی طرح تھے۔ لہٰذا دھواں بھی یقینی علامت آگ کی نہیں ہے اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام والا مقام رحمہ اللہ کا یہ اختیار دینا ضروری نہیں کہ

صحابہ رضی اللہ عنہم کے اختلاف کی وجہ سے ہو بلکہ ہوسکتا ہے کہ ان کے سامنے آنحضرت ﷺ کی دو حدیثیں ہوں ایک سے وضع دوسری سے ارسال مستنبط ہوتا ہو لہٰذا ایک کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر نہ ہونے سے انہوں نے اختیار دیدیا۔ ہماری یہ پیش کردہ صورت بھی احتمال کے درجہ میں ہے اس لیے یہ یقین نہ رہا کہ یہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اختلاف کی وجہ سے ہی ہے تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ جو ارسال پر عامل تھے ان کے پاس بھی ضرور کوئی دلیل ہوگی ہمارے پاس صحابہ رضی اللہ عنہم کے چند امثلہ موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دو فریق کے اختلاف میں ہر ایک کے پاس ضرور کوئی نہ کوئی دلیل ہے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ ایک فریق کے پاس جو دلیل ہو وہ منسوخ ہو لیکن اس کو ناسخ کا علم نہ ہوسکا یا کوئی اور وجہ ہو جس کی بنا پر ایک فریق کی دلیل قوی اور راجح ہو اور دوسرے کی غیر صحیح لیکن دلیل ضرور ہر ایک کے پاس ہوگی۔ لہٰذا اس مسئلہ میں بھی اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف تسلیم کر لیا جائے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ ارسال کرنے والوں کے پاس بھی دلیل تھی قوی یا ضعیف یہ دوسری بات ہے جب یہ بات ہے تو پیر صاحب کا یہ کہنا کہ ارسال کرنے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں خود بخود باطل ہو جاتا ہے ورنہ پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلا وجہ آپس میں اعمال وغیرھا میں اختلافات کیا کرتے تھے حالانکہ ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تھی کم از کم یہ بات ہم تو نہیں مان سکتے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ جن صحابہ رضی اللہ عنہم کے اختلاف کی وجہ سے کسی جانب کو ترجیح نہیں دیتے تھے وہ امثلہ بھی موجود ہوں حالانکہ پیر صاحب نے ان کے اختلافات کی ایک مثال بھی (اس مسئلہ میں) پیش نہیں فرمائی صرف ظن وتخمین ہی اس جگہ کارفرما ہے وھو کما تریٰ۔

ہاں ہمارے پاس ان کے ارسال کی دو دو دلیلیں ہیں۔ ایک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اور دوسری عام صحابہ رضی اللہ عنہم کی جو رفع الیدین کو مرواح سے تشبیہ میں پائی جاتی ہے۔" ولـلتـفصيل موضع آخر سياتى ان شاء الله تعالىٰ۔"

ناظرین کرام! یہاں ایک بات اور بھی قابل ملاحظہ ہے یعنی امام احمد رحمہ اللہ کا یہ اختیار دینا جن کتب میں مذکور ہے ان کے مصنفین اور امام احمد رحمہ اللہ کے درمیان چند وسائط ہیں اور مذکور نہیں ہیں لہٰذا یہ سند ہی صحیح نہیں اوّل تو پیر صاحب ان مصنفین سے لے کر امام والا مقام رحمہ اللہ تک سند کو پہنچائیں۔ پھر استدلال کریں ورنہ بے سند بات علمی میدان میں چنداں وقعت نہیں رکھتی پھر پیر صاحب نے چند عصری علماء کے نام گنوائے ہیں اور یہ بات ہمارے کسی بات کی تردید نہیں کرتی بلکہ پیر صاحب کا یہ قول ہے کہ ''ہم نے تقریباً پاکستان بننے سے کچھ عرصہ قبل سب سے پہلے مولانا محدث ابو محمد عبدالحق بہاولپوری مہاجر مکی مرحوم کو رکوع کے بعد ہاتھ باندھتے ہوئے دیکھا'' خود اس پر دال ہے کہ یہ مسئلہ اس ملک میں چند سالوں سے قبل اصلا نہ تھا۔ اب

خود پیر صاحب نے میری بات کی تصدیق کر دی۔ فالحمد للہ علیٰ ذالك كثيرا

پیر صاحب مولانا عبدالحق مرحوم کا اس مسئلہ میں رجوع تسلیم نہیں کرتے لیکن جتنی بات میرے سامنے ہے وہ میں پہلے بھی عرض کر آیا ہوں اور یہاں پھر اس کو ضرور دہراتا ہوں۔ واقعی مولانا مرحوم کو یہاں اس ملک میں کچھ عرصہ رکوع کے بعد وضع کرتے بھی دیکھا تھا لیکن جب میں ۱۹۴۹ء میں حج بیت اللہ سے مشرف ہوا تو وہاں مولانا مرحوم سے ملاقات ہوئی۔ اس مسئلہ پر مختصراً بات چیت بھی ہوئی۔ پھر اللہ تعالیٰ جانتا ہے میں نے دیکھا کہ مولانا مرحوم نماز میں ارسال کر رہے ہیں۔ اب میں یہ سوئظنی تو کر نہیں سکتا کہ یہ ارسال مولانا نے محض میری وجہ سے کیا تھا کیونکہ وہ ان باتوں سے الحمد للہ بہت بلند تھے یعنی معلوم ایسا ہوتا تھا کہ انہوں نے وضع سے رجوع فرمالیا تھا۔ بعد میں نہایت افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ مولانا مرحوم سے ملاقات نہ ہوسکی اس لیے بعد کی بات علم میں نہ آسکی لیکن ان کے بیٹوں محترم مولوی عبدالوکیل اور ابوتراب ظاہری کو ہم نے دیکھا اور ابھی تک دیکھتے رہتے ہیں کہ وہ نماز میں رکوع کے بعد ارسال پر ہی عمل پیرا ہیں اور ان کو اپنے والد مرحوم سے جو عقیدت ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم اخیر تک ارسال پر عمل کرتے رہے۔ واللہ اعلم بالصواب

پھر چند امثلہ چند علماء کے تحریر فرمائے جو مابعد الرکوع وضع پر عامل تھے لیکن اس طرح ہم بھی ارسال پر عمل کرنے والوں کے سینکڑوں نام گنوا سکتے ہیں ہمارا مقصد تو صرف اس ملک میں اس مسئلہ پر بحث وجدال کی نوبت آجانے کی ابتدا بیان کرنی تھی اور وہ خود پیر صاحب کے الفاظ سے ثابت ہوگئی چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ لہٰذا صفحہ ۶۴ کے آخر میں شام، مصر، عراق وغیرہ کے بعض علماء کا عمل جو نقل کیا ہے وہ ہمارے دعویٰ کے مخالف نہیں۔ اس لیے ہم نے پہلے ہی وضاحت کر دی ہے کہ ہمارا دعویٰ پورے عالم اسلام کے متعلق نہ تھا جیسا کہ ہماری دوسری کتب مضامین سے عیاں ہو چکا ہے۔ لہٰذا یہ امثلہ پیش کر کے ہمارے دعویٰ کے ابطال کی سعی خود ہی باطل ہوگئی۔ فللہ الحمد والمنة ومنه الفضل و له الثناء الحسن۔

تاہم دوسرے ممالک عالم اسلام کے امثلہ ہم بھی پیش کر سکتے ہیں ہم نے سعودی عربیة اور دوسرے ممالک کے بہت سے علماء کو ارسال کرتے بھی دیکھا ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ ان ممالک کے اکثر علماء ارسال پر عمل نہیں کرتے بلکہ اکثریت وضع پر عمل پیرا ہے جیسا کہ وضع مابعد الرکوع پر عاملین میں سے بعض نے یہ تاخیر دینے کی سعی فرمائی ہے کہ بلکہ جس طرح وضع پر عاملین ان ممالک میں دیکھے جاتے ہیں اسی طرح ارسال پر عاملین کی تعداد اس سے بھی کہیں زیادہ دیکھنے میں آئی ہے۔

ہم نے ایک نابینا عالم جو نجدی ہے اور ان کا نام عبدالعزیز ہے اور ان کی باتوں سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ

محترم پیر صاحب سے کافی متاثر ہیں ان کو ہم نے دیکھا کہ وہ رکوع کے بعد ارسال کرتے ہیں اور میری کتاب ''التحقیق الجلیل'' بھی اپنے پاس رکھی ہے اور وہ محترم عطاء اللہ کوریجہ سے عربی ترجمہ کروا کر سنتے رہے ہیں مجھ سے فرمایا کہ اس کتاب (التحقیق الجلیل) میں بہت سی ایسی باتیں ہیں کہ کہیں دوسری جگہ نہیں ملتیں آپ انہیں عربی میں تحریر کریں۔ اسی طرح شیخ عمر محترم جناب امام کعبہ ابن السبیل حفظہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے بھی ارسال کرتے ہیں۔ میرے ساتھ چند بار انہوں نے نماز باجماعت ادا کی ہم نے دیکھا کہ وہ بھی ارسال کر رہے تھے۔ حافظ فتحی صاحب مرحومؒ کے پاس ان سے چند بار مجلسیں ہوئیں اسی طرح ایک یمنی عالم مکہ مکرمہ میں ملاوہ بھی نماز میں ارسال کرتے تھے میرے ساتھ بعض دینی مسائل پر ان کی گفتگو ہوئی۔ اچھے عالم تھے پھر خود حافظ فتحی صاحب مرحوم کا واقعہ ہے جب میں سنہ ۱۹۷۱ء میں متاہلا نہ حج کے لیے گیا تھا تو حرم کعبہ میں پہلی مرتبہ ان سے ملاقات ہوئی۔ حافظ صاحب مجھ سے بہت تپاک سے ملے اور (بہت محبت وخلوص کا اظہار فرمایا پر اس مسئلہ پر مجھ سے گفتگو شروع کی۔ وہ سوال کرتے رہے میں جوابات دیتا رہا پھر بتایا کہ وہ بھی پہلے مابعد الرکوع وضع پر عامل تھے لیکن بعد میں میں نے سوچا اور دلائل پر غور کیا پھر آپ کی کتاب ''التحقیق الجلیل'' بھی مل گئی اور ہم نے اس سے رجوع کر لیا۔ حافظ صاحب سے اس سال اور بعد میں بھی کئی بار ملاقاتیں ہوتی رہیں۔ حتیٰ کہ آخری سال جس میں وہ وفات پا گئے تھے، بھی میں حج بیت اللہ سے مشرف ہوا اور حافظ صاحب مرحوم سے آخری ملاقاتیں ہوتی رہیں لیکن وہ ہمیشہ اسی ارسال پر عامل رہے رحمته الله عليه رحمه واسعة.

بہر حال گو پیر صاحب نے تو میری کتاب کی قیمت ووزن کے گھٹانے میں کوئی وقیقہ فروگذاشت نہیں کیا اور اس کو طویل لاطائل قرار دیا ہے لیکن یہ اللہ کا فضل ہے کہ بہت سے جید علماء دوسرے ممالک کے بھی اس کے مداح اور قدردان ہیں۔ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

یہی کتاب ''نیل الامانی'' الحمد لله ثم الحمد الله۔ پنجاب میں اور کراچی کے بہت سے حلقوں میں بہت مقبول ہوئی ہے اور جب اسٹاک ختم ہو گیا تو لوگوں نے ''جیسا کہ لاہور میں ہوا'' اس کا فوٹو اسٹیٹ لے کر اپنے پاس رکھا۔ یہ میں خودستائی کے لیے نہیں لکھ رہا بلکہ اللہ جانتا ہے کہ محض حقیقت حال کے عرض کے لیے البتہ ہمارے سندھ میں جن سندھیوں نے محترم پیر صاحب کی تقلید کو اپنے اوپر لازم کر رکھا ہے وہ اس کتاب کا مطالعہ ہی نہیں کرتے اور صحیح طور پر اس کا پیر صاحب کی تحریرات سے موازنہ ہی کرتے ہیں۔ لہٰذا ایسے مقلدوں کا کوئی گلہ شکوہ نہیں ہے۔ ہاں پروفیسر صاحب عبداللہ ناصر رحمانی سے بجا طور پر شکوہ ہے کہ انہوں نے عدالت کے شرعی اصول کو بھی مدنظر نہ رکھا۔ محض ایک طرف کی بات سن کر فیصلہ دیدیا

حالانکہ اس قسم کا طریقہ قطعاً جائز نہیں۔ اگر وہ دونوں جانبوں کا موازنہ انصاف سے کرتے تو یہ ظالمانہ فیصلہ ہرگز نہ دیتے۔ انہیں کے غور وفکر کے لیے میں نے ابتداء میں چودہ مثالیں تحریر کی ہیں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ انہیں عدل وانصاف کا دامن تھام لینے کی توفیق رحمت فرمائے آمین!

باقی ارسال پر اجماع کے بت ٹوٹنے کی بھی پیر صاحب نے ایک ہی کہی یہ جتنی مثالیں دیں وہ عصری علماء وغیرہم کی تھیں۔ امام احمدؒ کا اثر اولاً تو بلا سند ہے پھر اس میں وضع کو راجح نہیں کیا گیا چہ جائیکہ اس کے ہی صحیح ہونے کا قول اس میں ہوتا بلکہ انہوں نے ارسال ووضع دونوں کا اختیار دیا ہے اور یہ ان حضرات کا مسلک نہیں بلکہ وہ تو صحیح ہی وضع کو کہتے ہیں ارسال کو صحیح ہی نہیں کہتے۔ اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف خود ہی زبردستی ثابت کر کے یہ تاثر دیا کہ یہ مسئلہ مختلف فیھا ہے حالانکہ ان مبارک ومقدس بستیوں سے وضع کی صرف ایک مثال بھی پیش نہیں فرمائی گئی اور ہم نے ان کے ارسال کی دو مثالیں ایک عام صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور دوسری حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فعل سے پیش کر دی ہیں۔ محترم پیر صاحب ان نفوس قدسیہ سے وضع کی ایسی ہی کوئی ایک مثال ہی پیش فرما دیتے تا کہ ان کے دعویٰ کا ثبوت تو مل جاتا گو ایک ہی سہی۔ اب چند صدیوں بعد اگر اس قسم کی چند مثالیں علماء وفضلاء سے پیش کی بھی گئیں تو اس سے ہمارا موقف کب مخدوش ہوتا ہے اس پر خوب غور وتدبر فرمائیں اور ان علماء سے بھی بعض کے متعلق مثلاً حافظ ابن حزمؒ ان کا بیان صحیح نہیں ہے۔ کما سیاتی فی موضعہ ان شاء اللہ تعالیٰ.

امام احمدؒ کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانے میں ایک سو مساجد میں نمازیں پڑھیں، کسی مسجد میں بھی طریقہ نبوی کے مطابق نماز ادا نہیں کی جاتی تھی، امام احمدؒ نے اپنے رسالہ میں لوگوں کی غلطیوں کی نشان دہی کی اور احادیث صحیحہ کی روشنی میں ان کی اصلاح فرمائی۔ اب پیر صاحب ہی خدالگتی بات کریں کہ ان غلطیوں میں کیا ارسال کی غلطی بھی تھی؟ اگر تھی تو کیا امام صاحب نے اس کی بھی اصلاح فرمائی؟ اگر اصلاح فرمائی ہو تو اس کا ثبوت دیں۔ اگر نہیں فرمائی تو کیوں؟ کیا یہ امام احمد کے نزدیک غلطی نہ تھی؟ اگر غلطی تھی تو ظاہر ہے کہ پھر وہ اس کو سنت سمجھتے ہوں گے جبھی انہوں نے اصلاح نہیں فرمائی اگر اس کو خلاف سنت سمجھتے تو ضرور اصلاح فرماتے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں اس وقت کوئی اختلاف بھی نہ ہوگا اگر کچھ بھی اختلاف ہوتا تو امام احمد کو نظر آ جاتا اور وہ ضرور اس کی اصلاح فرماتے جن غلطیوں کی انہوں نے اصلاح فرمائی جب ارسال ان غلطیوں میں شامل ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ اس زمانے میں سب لوگ ارسال کرتے ہوں گے اور کوئی وضع نہ کرتا ہوگا۔ ورنہ اختلاف کی صورت میں اصلاح کی ضرورت ہوتی اور اصلاح والے مسائل میں یہ مسئلہ بھی آ جاتا۔ جب اصلاح والے مسئلوں میں یہ مسئلہ نہیں آیا تو اس کا صاف مطلب

یہ ہے کہ کوئی نمازی وضع کی غلطی نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی بھی یہ غلطی کرتا ہوتا تو وہ ضرور اس کی بھی اصلاح فرماتے اور اگر پیر صاحب اس کا عکس فرض کریں اور نتیجہ یہ نکالیں کہ ارسال کوئی نہیں کرتا تھا، سب وضع کرتے تھے تو کیونکہ جن غلطیوں کی امام صاحب نے اصلاح فرمائی ان میں وضع کی غلطی کا کوئی ذکر نہیں تو ہمیں پیر صاحب کا یہ نتیجہ نکالنا بھی قبول ہے کیونکہ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اس زمانے میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اگر اختلاف ہوتا تو امام صاحب ضرور اصلاح فرماتے۔ جب اصلاحی امور میں یہ مسئلہ نہ تھا تو ثابت ہوا کہ اس مسئلہ میں اس وقت کوئی اختلاف نہ تھا۔ دوسرا سوال پھر پیر صاحب پر یہ ہوگا کہ پھر وہ امام احمد بن حنبل کے اس حوالے کو کیا کریں گے جو لوگوں کو اجازت دیتا ہے کہ جس کی مرضی ارسال کرے اور جس کی مرضی وضع کرے جب لوگوں میں اتفاق تھا اور لوگ ایک سنت پر عامل تھے وضع ہو یا ارسال اور سنت بھی ایک ہی عمل ہے دو عمل سنت نہیں اور یہ بات لازماً امام احمد رحمہ اللہ بھی جانتے ہوں گے کہ امام احمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ جس کی مرضی وضع کرے جس کی مرضی ارسال کیا یہ اصلاح ہے یا فساد۔ ایک طرف تو امام احمد دورے کر کے سو مسجدوں میں جا کر نماز پڑھ کر لوگوں کی غلطیوں کو معلوم کر کے ان کی اصلاح کرتے ہیں دوسری طرف وہ لوگوں کو جو بلا اختلاف ایک سنت پر عمل کرتے ہیں یہ کہہ کر کہ ''جس کی مرضی ارسال کرے جس کی مرضی وضع'' لوگوں کو اختلاف پر آمادہ کرتے ہیں اور لوگوں کو سنت پر عمل کرنے سے ہٹاتے ہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے؟ شاید پیر صاحب امام احمد رحمہ اللہ کے اختیار دینے والے اثر کی بنیاد پر یہ فرمائیں کہ ان مساجد میں کچھ لوگ وضع کرتے تھے اور کچھ ارسال کرتے تھے اور امام احمد رحمہ اللہ کے سامنے صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف تھا لہٰذا انہوں نے وضع کرنے اور ارسال کرنے والے دونوں کو صحیح سمجھا اس لیے ان کی اصلاح نہ فرمائی لیکن یہ بات فرع ہے اس اثر کے ثبوت کا اور اس اثر کا ثبوت ہی اول مسئلہ ہے کیونکہ ان کی سند پیر صاحب اور ان ہم نوا حضرات نے اب تک پیش نہیں کی اور بے سند بات کیسے سودمند ہوسکتی ہے اگر اس سے قطع نظر کریں تو بھی یہ بات فرع ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اختلاف کے ثبوت کا اور واضعین صاحبان نے کوئی ایک مثال بھی ابھی تک پیش نہیں فرمائی جس سے یہ نمایاں ہوتا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کچھ وضع بعد الرکوع پر بھی عامل تھے اور اس کے مقابلہ میں ہم نے تو دو مثالیں ان کے ارسال کی پیش کر دی ہیں لہٰذا پیر صاحب کے زعم کے برعکس ہم یہ دعویٰ بجا طور پر کر سکتے ہیں کہ صحابہ کرام میں اختلاف تھا ہی نہیں بلکہ سب کے سب ارسال پر عامل تھے کیونکہ ارسال کا بہر حال ثبوت تو ہے اور وضع کی ایک مثال بھی ابھی تک نہیں ملی اس لیے ہمارا یہ نتیجہ ان شاء اللہ صحیح ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب کے سب ارسال کیا کرتے تھے ورنہ اس اختلاف کی کم از کم ایک مثال ایک ہی صحابی رضی اللہ عنہ سے ہی ہوتی۔ جب اختلاف صحابہ کا ثبوت نہیں تو ان مساجد میں اگر وضع و ارسال کا

اختلاف ہوتا تو امام احمد رحمہ اللہ ضرور ایک جانب کو ترجیح دیتے اور ان کی اصلاح فرماتے کیونکہ اختیار دینے کا موجب ہی باقی نہ رہا کما لا یخفی علیٰ اولی النھی۔

بہرکیف اس مقام پر پیر صاحب کی بلاوجہ طول بیانی نے ہمیں بھی مجبور کیا کہ اس مقام پر کچھ تفصیلات سے عرض کریں امید ہے کہ ناظرین کرام اس سلسلہ میں صحیح موقف کا بخوبی اندازہ لگا چکے ہوں گے۔ اللھم وفقنا لما تحبہ وترضاہ۔

آگے صفحہ ۶۵ پر پیر صاحب مجھ پر یوں عنایت ارزانی فرماتے ہیں۔

''مصنف کی اس لاطائل تقریر جس میں انہوں نے ہاتھ باندھنے والوں کو متعصب وحاسد ہونے کا الزام دیا ہے وہ ختم ہوجاتی ہے۔''

مصنف مزاج قارئین آپ انصاف کریں کہ پیر صاحب مجھ پر تنقید کے لیے دور سے کوڑی لانے کے عادی ہیں کاش وہ اپنے اس اتہام کا ثبوت بھی میرے کتب ومضامین سے پیش فرما دیتے کہ میں نے وضع والوں کو حاسد ہونے کا الزام دیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

میں نے متعصب ہونے کی بات تو ضرور کی ہے اور وہ بھی سب کے سب وضع کرنے والوں کے لیے نہیں بلکہ ان کے متعلق جو آنکھیں بند کر کے پیر صاحب کی تقلید کرتے ہیں لیکن ان پر بھی حاسد ہونے کا الزام میں نے کہیں لگایا ہے تو ھاتو ابر ھانکم ان کنتم صادقین متعصب وحاسد میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ تعصب فی نفسہ مذموم نہیں۔ پیر صاحب سے زیادہ اور کون یہ جان سکتا ہے کہ تعصب لغت کی کتابوں میں کسی آدمی، مسلک یا فرقہ یا کسی امر کی شدت سے طرف داری وحمایت کرنے کی معنی میں وارد ہے اگر یہ حمایت حق کی ہے تو وہ محمود، اگر ناحق وباطل کی حمایت ہے تو مذموم۔ فی نفسہ یہ نہ تو محمود ہے نہ مذموم۔ لیکن حمد فی نفسہ مذموم ہے۔ میں نے متعصب کہا ہے حاسد نہیں کہا پھر یہ مجھ پر بلاوجہ افتراء کیوں؟ کیا اس لیے کہ وضع پر عمل کرنے والوں کو بلاوجہ مجھ سے متنفر بنایا جائے؟ اب میں ذیل میں حافظ ذہبی کی کتاب ''سیر اعلام النبلاء'' سے چند مثالیں عرض رکھتا ہوں ان کو ملاحظہ فرما کر ناظرین کرام فیصلہ کریں کہ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ''تعصب حق کے لیے بھی ہوتا ہے'' وہ صحیح ہے یا نہیں۔

حافظ ذہبی ابن حیکویہ کے ترجمہ میں تحریر فرماتے ہیں ''وکان متعصبا للسنۃ وناصرا لأھلھا'' (سیر اعلام النبلاء صفحہ ۳۷۹ ج ۱۵) اور اسمٰعیل ابن محمد الصفار کے ترجمہ میں لکھتے ہیں ''قال الدار قطنی فی اسمٰعیل ابن محمد الصفار کان ثقۃ متعصبا للسنۃ'' سیر اعلام النبلاء صفحہ ۴۴۱ ج ۱۵ اور ابو الفضل نصر بن ابی نصر الطوسی کے ترجمہ میں فرماتے ہیں ''قال الحاکم ھوا حد ارکان

الحديث بخراسان مع ما يرجع اليه من الدين والزهد والسخاء والتعصب لاهل السنة" (سیر اعلام النبلا صفحہ ۷ ج ۱۷)۔

قارئین کرام آپ انصاف کریں کیا اہل سنت یا سنت کے لیے تعصب کرنا یا ان کے لیے متعصب ہونا معیوب و مذموم ہے؟ ہرگز نہیں۔ بہرصورت تعصب فی نفسہ نہ محمود ہے نہ مذموم۔ اس کی معنی شدت سے حمایت کرنا ہے۔ ہاں یہ حمایت اور جانب داری اپنے متعلق اعتبار سے محمود و مذموم ہوتی ہے اور پیر صاحب کے متبعین چونکہ فریقین میں عدل و انصاف کا دامن نہیں تھامتے اور جانبین کے اقوال میں موازنہ نہیں کرتے لہٰذا ان کی حمایت اور جانب داری یک طرفہ ہونے کی وجہ سے ظالمانہ ہے اس لیے مذموم لیکن حدفی نفسہ مذموم و ناجائز ہے اور میں نے کہیں یہ تحریر نہیں کیا یہ پیر صاحب کا مجھ پر ناحق اتہام ہے اور فیصلہ احکم الحاکمین کی عدالت میں ہے۔ وهو خير الفاصلين.

آگے اسی صفحہ ۶۵ پر پھر یوں رقمطراز ہیں "پڑھیں بھی کیا وہ بیچارے اس بات کے متلاشی ہیں کہ ہمیں حدیث سے دو الفاظ مل جائیں کہ رسول اللہ ﷺ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد ہاتھ نیچے لٹکا دیتے تھے تاکہ ہم بھی چھوڑ دیں کیونکہ ہمیں تو عام حکم ملا ہے کہ آپ ﷺ نماز میں جب بھی قائم ہوتے تھے تو ہاتھ باندھ لیتے تھے۔ پھر جب تک ہمیں اس قیام میں ہاتھ کھولنے کا حکم نہ ملے تب تک ہم کسی کی راہ پر نماز کے ایک قیام کو نماز سے کیسے باہر نکالیں۔

ناظرین محترم یہ ہے پیر صاحب کی عدل گستری اور انصاف پروری، اپنے متبعین کو الفاظ کے خوش نما رنگ میں یہ تلقین کرتے ہیں کہ وہ محب اللہ کی کتاب پڑھیں ہی نہیں کیونکہ اس میں کچھ بھی نہیں ہے۔ میرے پاس حدیث ہے محب اللہ کے پاس کچھ نہیں اگر پیر صاحب حق پر تھے اور اگر وہ اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں تو دوسری طرف کو دیکھنے سے کیوں مانع ہیں۔ دوسرے کے موقف کو خود ان کی کتاب سے براہ راست سمجھنے سے کیوں روکتے ہیں۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ پیر صاحب یہ چاہتے ہیں کہ لوگ محض ان کے کہنے پر آمنا وصدقنا کہہ کر محب اللہ کی کتاب کو دیکھیں بھی نہیں اور نہ ہی ان کے موقف کو سمجھیں یا ان کے دلائل پر غور وتدبر کریں بلکہ پیر صاحب کے کہنے پر اعتماد کر کے بس یہی تصور کر لیں کہ محب اللہ کی کتاب میں کچھ بھی نہیں وہ تو محض ایک لاطائل طویل الفاظ کی بھرمار ہے اور بس۔ انا لله وانا اليه راجعون.

ہاں یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر لوگوں کو یہ تلقین کی جاتی اور انہیں کھلی اجازت دی جاتی کہ جاؤ ہمارے مخالف کی تحریرات کو بھی دیکھو اور ہمارے موقف سے ان کا موازنہ بھی کرو، تدبر و غور کرو اور عدل وانصاف سے کام لو تو جو لوگ میری تحریرات کو غور سے دیکھتے ان میں سے ممکن ہے کہ کوئی مجھ سے موافقت کر لے اور

میرے موقف کو صحیح تصور کرے تو اس میں بھی پیر صاحب کا نقصان ہوتا ہے اگر انہوں نے میری تحریرات کو غور وفکر سے پڑھا اور انہوں نے فیصلہ کر لیا کہ واقعی پیر صاحب کی بات صحیح ہے محب اللہ کی بات صحیح نہیں تو وہ محقق بن جاتے ہیں جب کہ پیر صاحب کا رویہ یہی تقاضا کرتا ہے کہ وہ میری تقلید سے باہر نہ نکلیں بلکہ صرف میری ہی بات پر اعتماد کر کے محب اللہ کے موقف کو غلط قرار دے دیں۔ اسی بے جا، اور غیر عادلانہ اعتماد کی واضح مثال پروفیسر ناصر صاحب کے مقدمہ سے مل جاتی ہے۔ انہوں نے محض پیر صاحب کی کتاب پر اعتماد کر کے ان کی سب باتوں کو علمی محاسبہ قرار دیدیا حالانکہ پیر صاحب کی کتاب میں مجھ پر اعتقامات بھی ہیں میری عبارت میں تحریف وکمی بیشی بھی ہے اور اس محرف عبارت سے خود ساختہ نتیجہ اور اس پر اعتراض بھی ہے کیا یہ سب چیزیں علمی محاسبہ ہیں؟ اگر نہیں تو پروفیسر صاحب نے اس غلطی کا ارتکاب کیوں کیا؟

اس کا جواب صرف یہ ہی ہوسکتا ہے کہ انھوں نے براہ راست میری کتاب کا مطالعہ نہیں کیا اور پیر صاحب کی تحریر سے میری تحریر کا موازنہ نہیں کیا محض اعتماد بے جا سے نام لیا اور نتیجہ آپ حضرات کے سامنے ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار.

پیر صاحب کا یہ فرمانا بھی صحیح نہیں کہ ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی حدیث نہیں۔ ہمارے پاس قولی، فعلی دونوں حدیثیں ہیں اور دونوں ہی صحیح ہیں جب ہم احادیث صحیحہ سے استدلال کر رہے ہیں تو یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ محب اللہ یا ان کے ہم نواؤں کے پاس کوئی دلیل نہیں یہ آپ صاحبان کے سوچنے کی بات ہے باقی رہے پیر صاحب کے ان احادیث پر اعتراضات تو ان کو مدنظر رکھ کر وہ یہ فرماتے کہ گو ہمارے مقابل بھی احادیث سے استدلال کرتے ہیں مگر ان کا استدلال صحیح نہیں تو بہتر ہوتا لیکن پیر صاحب نے لوگوں کو یہ تاثر دینا مناسب سمجھا کہ محب اللہ کے پاس حدیث سے تو دلیل ہے ہی نہیں۔ رہی یہ بات کہ پیر صاحب فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس عمومی دلیل ہے تو ہمارے پاس بھی عمومی دلیلیں ہیں ہماری دلیلوں کی مزیت یہ ہے کہ وہ رکوع کے بعد والے قیام کے متعلق ہی وارد ہیں اس کے برخلاف پیر صاحب کی دلیل محض عمومی ہے اس میں خصوصی طور پر قیام بعد الرکوع کا ذکر نہیں۔ فلیتامل المتأملون.

اب آپ انصاف کریں کہ ای الفریقین احق بالترجیح آگے پیر صاحب نے صفحہ ۶۵ کی آخری سطر سے لے کر صفحہ ۶۸ کے تقریباً نصف تک مولانا اللہ بخش مرحوم کے متعلق وہ گل افشانی فرمائی ہے جو منصب مزاج اہل علم اور ان کے متبعین کے لیے بھی عبرت انگیز ہے اگر وہ اللہ تعالیٰ کا خوف رکھیں اور انصاف کے خون سے باز رہیں۔

ہمیں اس سے قبل پیر صاحب سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ اپنی بات کے رکھنے کے لیے زندہ تو زندہ لیکن مردوں کو بھی معاف نہیں کرتے اور آنحضرت ﷺ کے ارشاد مبارک "لا تسبوا الاموات الحديث"

کو بھی مدنظر نہ رکھا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون.

پیر صاحب مولوی صاحب کے رسالہ عربی کے متعلق فرماتے ہیں کہ (اس میں جو کچھ اس کے جوابات ہمارے مذکورہ بالا رسائل میں آچکے ہیں) لیکن ناظرین کرام کو معلوم ہونا چاہیے کہ ان رسائل میں جو جوابات ہیں وہ وہی ہیں جن سے اس زیر تنقید رسالہ کو مزین کیا گیا ہے اور ان جوابات کا حال کیا ہے وہ آپ گذشتہ صفحات میں ملاحظہ فرما چکے ہیں اور آگے پھر ہماری گذارشات۔ ان شاء اللہ تعالیٰ آئیں گی، آپ منتظر رہیں اوبنظر انصاف ملاحظہ فرمائیں۔ پھر پیر صاحب نے یہ تحریر فرمایا کہ اس رسالہ عربی میں جو کچھ مولانا نے تحریر فرمایا ہے ''پہلے مولانا ان دلائل کو صحیح نہیں سمجھتے تھے اور ان پر اعتراضات کرتے تھے بلکہ ہاتھ چھوڑنے کو بدعت قرار دیتے تھے لیکن جب ہم سے بگڑ کر چلا گیا اس کے بعد انہوں نے اپنا عمل بدلا اور وہی دلائل سامنے پیش کیے جن کو غلط سمجھتا تھا، مصنف صاحب تو فرماتے ہیں کہ اس نے میرے رسالہ کو قبول کیا لیکن اس کے قبول کرنے میں کیا حکمت تھی اس کا بیان ابھی آتا ہے الخ''

میری گذارش ہے مولوی صاحب کا ان دلائل کو غلط سمجھنا اور ارسال کو بدعت خیال کرنا بالکل ابتدائی دور کی بات ہے بعد میں حالانکہ وہ اس وقت بھی پیر صاحب کے پاس ہی رہتے تھے اور ان سے ان کا بگاڑ بھی نہیں ہوا تھا۔ وہ اس موقف سے ہٹ گئے تھے۔ ایک اللہ جانتا ہے مولانا مرحوم پیر صاحب کے ہاں قیام کے دوران میرے پاس کئی بار آئے تھے اور میرے اور پیر صاحب کے درمیان جو مراسلات عربی میں اس مسئلہ پر ہو رہے تھے وہ ملاحظہ فرمایا کرتے تھے اور میرے آخری رسالہ الضرب الذریع جو میں نے کچھ لکھا پھر التحقیق الجلیل کے لکھنے کے ارادہ سے چھوڑ دیا اس کے قطعہ کے ملاحظہ کے بعد فرمایا کہ گو میں ابھی تک ما بعد الرکوع قیام میں وضع پر عامل ہوں اور ارسال کے متعلق ابھی تک پوری طرح سے شرح صدر نہیں ہوا تاہم میں آپ کی تحریرات سے اتنا قائل ہو گیا ہوں کہ آپ کا عمل بھی سراسر غلط نہیں ہے اور اس کو بھی بالکل غلط نہیں کہا جاسکتا اور جب بھی آتا میرے پیچھے نمازیں پڑھتا رہتا تھا حالانکہ وہ بدعتیوں کے پیچھے نماز نہیں پڑھا کرتے تھے اللہ جانتا ہے کہ یہ میں نے صحیح لکھا ہے اس سے آپ جان سکتے ہیں کہ مولانا مرحوم پیر صاحب کے ہاں قیام کے دوران بھی اپنے موقف اول سے کافی نیچے آچکے تھے اور ارسال کو بالکلیہ غلط بھی نہیں سمجھتے تھے اور وضع صرف ان کا ترجیحی فعل اور ان کے ہاں افضل وراجح تھا۔ اس لیے بعد میں میری کتاب کو بغور و تدبر مطالعہ کرنے سے انہیں جو بات حق تھی معلوم ہوگئی۔ اس لیے انھوں نے مستقلاً ارسال کو اختیار کر لیا۔

باقی مولانا کے متعلق ہیرا پھیری یا اپنے اغراض کی بنا پر رنگ بدلتے رہنے والی بات پیر صاحب کے محض اتہامات میں سے ہیں۔ اصل حقیقت ناظرین کرام کے سامنے میں بھی اس جگہ بالتفصیل عرض رکھتا

ہوں جس کو ملاحظہ فرما کر آپ اچھی طرح اندازہ لگا لیں گے کہ پیر صاحب کی ان گوہر افشانیوں کی کیا حقیقت ہے۔ مولانا مرحوم پیر صاحب سے الگ ہونے کے بعد بھی کئی بار میرے پاس آئے کبھی ملنے کے لیے کبھی میرے بچے روح اللہ کی وفات پر تعزیت کے لیے کبھی اپنے کسی کام کی بناء پر لیکن وہ اس سارے عرصہ میں ما بعد الرکوع والے قیام میں وضع پر ہی عامل رہے اور کبھی اپنے کام کی وجہ سے وہ میرے سامنے بھی ارسال پر عامل نہ ہوتے تھے حالانکہ اب تو ان کا پیر صاحب سے رشتہ وناطہ ختم ہو چکا تھا اور ان کی آپس میں کافی ناچاقی پیدا ہو چکی تھی لیکن پھر بھی ان کو اپنے اس عمل (وضع) کو بدلنے کا کیوں خیال نہ آیا؟ کیوں وہ مجھے راضی کرنے اور (بقول پیر صاحب میری قدر دانی حاصل کرنے کے لیے کیوں نہ انھوں نے ارسال پر عمل کیا؟ اور اس زمانہ میں مجھے بھی قمبر وغیرہ جانا پڑا مولانا سے ملاقاتیں ہوتی تھیں وہ نماز تو میرے پیچھے اپنی مسجد میں پڑھ لیتے تھے لیکن عمل اسی وضع پر تھا۔ ناظرین خود سوچیں کہ آخر کیا چیز مانع تھی مولانا جیسا بقول پیر صاحب ہیرا پھیری کرنے والا۔ آدمی کیوں اتنا اپنے عمل پر مضبوط تھا حالانکہ ان کے بہت سے مقاصد میرے ساتھ وابستہ تھے لیکن استقلال کا یہ عالم تھا کہ اپنے عمل کو ان مقاصد کی بناء پر بدلا نہیں گیا ہیرا پھیری کرنے والوں کے یہی لیل ونہار ہوتے ہیں کچھ تو انصاف کا دامن آپ بھی تھام لیں جب ''التحقیق الجلیل'' کا مسودہ بلکہ مبیضہ تیار ہوگیا تو اس زمانے میں مجھے لاڑکانہ اور قمبر جانا پڑا میں یہ مبیضہ اپنے ساتھ لے گیا۔ قمبر میں مولانا سے ملاقات ہوئی مجلسیں ہوئیں آخر میں رخصت کے وقت میں نے عرض کیا کہ میری اس کتاب کو ملاحظہ فرمائیں اللہ جانتا ہے کہ مولانا مرحوم کتاب لے ہی نہیں رہے تھے اور فرمایا کہ میں تو وضع پر عمل کرتا ہوں اس پر میں نے عرض کیا کہ یہ کتاب میں اس لیے آپ کو نہیں دے رہا کہ آپ اپنا عمل بدل لیں بلکہ آپ بغور مطالعہ فرمائیں اگر کچھ غلطیاں ہوں تو ان پر مجھے متنبہ فرمایا جائے اگر صحیح ہو تو ان کے متعلق اپنی رائے جانب سے مجھے مطلع فرمائیں۔ اس پر انہوں نے وہ کاپیاں لے لیں اور میں واپس چلا آیا اس کے کچھ عرصہ بعد ان کا ایک خط آیا جس میں لکھا کہ میں نہایت تدبر وتفکر کے ساتھ آپ کی کتاب کا مطالعہ کر رہا ہوں اگر بات پوری طرح مجھے سمجھ میں آگئی اور حقیقت واضح ہوگئی تو میں ارسال کا عمل شروع کر دوں گا اور پھر اس ارسال کی بھی اسی طرح حمایت شدت کروں گا جس طرح میں اب تک وضع کی کرتا آیا ہوں۔ اس کے کچھ عرصہ بعد پھر ان کا خط آیا اور اس میں انہوں نے وضاحت فرما دی کہ انہیں بات سمجھ میں آگئی ہے اور اس لیے انہوں نے وضع سے ارسال کی طرف رجوع کر دیا اور نماز بھی مسجد میں ارسال سے ادا کی جماعت نے پوچھا ان کو بھی صحیح مسلک بتایا وہ بھی مطمئن ہوگئے اور انھوں نے بھی ارسال پر عمل شروع کر دیا ہے

اب ناظرین کرام خود سوچیں کہ کیا ہیرا پھیری کرنے والے کا یہ حال ہوتا کیا وہ کسی دوسرے عمل کی

طرف رجوع کرنے میں اتنا تامل کرتا ہے۔

حتی کہ اپنے مقاصد کی بناء پر بھی وہ اپنے پہلے عمل کو ترک کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تا کہ ان کے سامنے اہل حقیقت صحیح رنگ میں نہ آئے ، مولانا مرحوم کے متعلق تو پیر صاحب یہ فرماتے ہیں لیکن حافظ فتحی مرحوم کے متعلق کیا فرمائیں گے جبکہ انہوں نے میرے سامنے حرم کعبہ میں میری کتاب کی تعریف کی اور بتایا کہ وہ پہلے وضع پر عامل تھے لیکن بعد میں دوبارہ سوچا اور آپ کی کتاب بھی ملی پھر میں نے اس سے رجوع کر لیا اور ارسال پر عمل شروع کر دیا۔

اسی طرح نجدی عالم عبدالعزیز کے بارے میں آں محترم کا کیا خیال ہے انہوں نے میرے سامنے میری کتاب ''التحقیق الجلیل'' کے متعلق ازحد پسندیدگی کا اظہار فرمایا اور مجھے کہا کہ اس میں بہت سی باتیں ایسی ہیں کہ کہیں دوسری جگہ نہیں ملتیں .آپ انہیں عربی میں منتقل کریں۔ میری کتاب انھوں نے اپنی لائبریری میں رکھی ہوئی تھی کیا یہ سب ہیرا پھیری کی گٹ میں مبتلا تھے۔

رہی بات مولانا مرحوم کی جماعت المسلمین میں شمولیت کی تو یہ ان کی تحقیق تھی۔ اس سلسلہ میں میری ان سے بات چیت ہوئی تھی لیکن وہ مطمئن نہ ہو سکے اگر وہ ایسے ہی اپنے اغراض ومقاصد کے بندے تھے تو وہ میرے کہنے اور اصرار سے اس شمولیت سے باز آجاتے لیکن یہی ان میں خوبی تھی کہ جس بات کو صحیح سمجھ لیتے تھے اس سے کسی کے کہنے یا کسی سے تعلقات کی بناء پر رجوع نہیں کرتے تھے۔ پھر اسی اثناء میں مسعود صاحب نے میرے ساتھ فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا مسئلہ چھیڑ دیا۔ اس پر میں نے ایک مضمون لکھا جو بعد میں صحیفہ اہل حدیث میں چھپا۔ یہ مضمون اس وقت مسودہ کی صورت میں تھا۔ میری اور مسعود صاحب کی تحریرات کو دیکھنے کے بعد مولانا مرحوم نے میرے مضمون کے آخر میں اپنے دستخط کیے اور اس پر اپنی مہر لگا دی اور اس کو صحیح قرار دیا۔ حالانکہ اس وقت وہ مسعود صاحب کی جانب سے لاڑکانہ والی جماعت کا امیر بھی تھا۔ اگر وہ اپنے مفادات کی خاطر اپنا مسلک بدلتا رہتا تو اس وقت وہ مسعود صاحب کی تحریر کی تغلیط اور میری تحریر کی صحیح وتصدیق نہ کرتے کیونکہ انھیں اس وقت مسعود صاحب کو راضی رکھنا تھا لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا جماعتی لحاظ سے تو ان کے ساتھ منسلک ہے لیکن تحریر میری کو صحیح کہا۔ کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ مفاد پرست نہ تھے۔ اگر پیر صاحب یہ فرمائیں کہ یہ انہوں نے میری قدر دانی حاصل کرنے کے لیے کیا تھا تو میں عرض کروں گا کہ پھر انہوں نے میری اصرار تام کے باوجود جماعت المسلمین کو کیوں نہ چھوڑا اور لاڑکانہ کی جماعت اہل حدیث کو کیوں چھوڑا اگر انہیں میری قدر دانی اتنی ہی عزیز تھی تو وہ مجھے خوش کرنے کے لیے میرا یہ کہنا ضرور مانتے۔ انصاف پسند ناظرین اس سے مولانا مرحوم کی حق پرستی کا بخوبی

اندازہ لگالیں گے پھر پیر صاحب مجھ پر یہ اتہام باندھتے ہیں کہ میں مولانا مرحوم کے وضع سے ارسال کی طرف رجوع پر فخر کرتا ہوں حالانکہ صحیفہ اہل حدیث میں جو کچھ شائع ہوا تھا وہ محض ایک حقیقت حال کا عرض کرنا تھا میرے مخلص ودوست محترم مولا بخش محمدی نے مولانا مرحوم کے متعلق مختصراً کچھ لکھنا چاہا تھا اور مجھ سے طالب ہونے کہ میں بھی چند سطور مولانا مرحوم کے متعلق قلمبند کروں لہٰذا ان کے التماس سے میں نے یہ مضمون لکھ لیا اور اس میں ان کے رجوع والی بات کو محض ان کی حق پرستی کے لیے ایک مثال کے طور پیش کیا تھا نہ کہ فخریہ طور پر لیکن پیر صاحب کی اس قسم کی عنایات تو ناظرین کرام گذشتہ صفحات میں ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ حالانکہ خود ان کی کتاب فخریہ جملوں سے بھری پڑی ہے کتاب کا جو نام رکھا ہے وہ بھی فخر وتعلّی کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ میری عبادت میں تحریف کر کے اس سے خود ساختہ نتیجہ نکال کر اس پر اعتراض کر کے پھر یہ مصرعہ لکھنا کہ ''ہوا ہے مدعی کا فیصلہ اچھا میرے حق میں'' بھی فخر وتعلّی کی منہ بولتی تصویر ہے پھر جا بجا میری کتاب کو طویل لاطائل کہنا اور اس ے دیکھنے سے روکنا اور جو کچھ خود فرمائیں اس کو آنکھیں بند کر کے بلا دوسرے کی تحریر کے موازنہ کے قبول کرنا کیا یہ سب فخر کی باتیں نہیں تو کیا فخر کو کچھ سینگ ہوتے ہیں۔ پھر علمی محاسبہ کی نوعیت جاننے والے پیر صاحب کے ان فخر وتعلیوں کی مثالوں پر آنکھیں بند کر کے چلا جانا اور میری بات جس میں فخر کا شائبہ تک۔ الحمد للہ نہ تھا اس کو محض پیر صاحب کے فرمانے سے فخر سمجھ کر اس پر اپنا حکم صادر کر کے چلتے بنے۔ یہی سب کچھ تو وضع کرنے والوں کا انصاف ہے جو ارسال کرنے والوں کو ان سے مرحمت ہوتا ہے اب ہم واقعی ان سے حصول انصاف کی امیدوں سے یئوس وقنوط ہو گئے ہیں اب فیصلہ اللہ کی عدالت میں ہی ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

آگے صفحہ ۶۷ پر میری اس بات کی متعلق کہ مولانا مرحوم کو آخری دم تک جماعت اہل حدیث سے والہانہ عقیدتمندی میں کوئی فرق نہیں آیا'' فرماتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر جماعت اہل حدیث عبارت ہی پیر صاحب اور ان کے متبعین سے ہے تو پھر ہمیں بھی تسلیم ہے کہ ان کے ساتھ واقعی ان کی عقیدت مندی نہ رہی تھی لیکن اگر جماعت اہل حدیث سے مراد اہل حدیث کے وہ افراد ہیں جو ملک کے طول وعرض میں بکھرے ہوئے ہیں تو پھر میرا کہنا ان شاء اللہ تعالیٰ صحیح ہے ہمیں ایسے بہت سے اہل حدیثوں کے نام معلوم ہیں جن سے مولانا مرحوم کے مراسم واچھے تعلقات آخر دم تک رہے حال ہی میں محترم مولانا حافظ محمد سلیمان سکھر والے کا مکتوب گرامی پہنچا ہے جس میں فرماتے ہیں (مولانا اللہ بخش صاحب سے واقعتاً میرے مراسم تھے اور ان کی حیاتی تک رہے ان کی جماعت المسلمین میں شمولیت کے بعد بھی ان سے کئی ایک ملاقاتیں ہوئیں خصوصاً لاڑکانہ میں محمد امین سے ان کے مناظرے کے وقت اور جماعت المسلمین سکھر کی ایک محفل میں

جہاں ان سے کہا گیا کہ وہ کہیں کہ اہل حدیث کہلانا بدعت ہے مگر انھوں نے انکار کر دیا)۔

مولانا کا یہ مکتوب ہمارے پاس محفوظ ہے جو بھی دیکھنے کا متمنی ہو ہم ان کو دکھا سکتے ہیں۔ اس مکتوب میں مولانا محمد سلیمان صاحب صاف تحریر فرماتے ہیں کہ مولانا اللہ بخش سے ان کے مراسم ان کی حیاتی تک رہے اور مولانا محترم اطال اللہ بقاء کو پیر صاحب بھی اہل حدیث سمجھتے ہیں رہا پیر صاحب کا یہ فرمانا کہ مولانا مرحوم مجھے دھوکہ دیتے رہے سو یہ رجم بالغیب ہے اور مولانا مرحوم کی نیت پر بے جا اور ظالمانہ حملہ ہے۔

مجھے انہوں نے کبھی دھوکہ دینا تو درکنار دھوکہ دینے کی مذموم کوشش بھی نہیں کی۔ باقی رہی مولانا مرحوم کی اس مناظرہ میں عدم شمولیت جس میں میری موجودگی کی شرط تھی تو یہ مناظرہ مجادلہ کی بات ہے آج کل کے مناظروں میں احقاق حق نہایت کم مطلوب ہوتا ہے اصل مقصد فریقین کا یہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح مقابل کو شکست دی جائے گو اپنا موقف صحیح نہ بھی ہو لیکن فریقین میں سے ہر ایک کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ بات ہر صورت میری اونچی رہے اور خصم مغلوب ہو لہٰذا اگر ایسے مناظرہ میں وہ آتے تو ان کی باتوں میں سے کچھ ایسی باتیں بھی ہوتیں جن کی ضرب مجھ پر پڑتی اور وہ اس کے مرتکب ہونا نہیں چاہتے تھے بحث مباحثہ ومناظرہ میں اس قسم کی باتیں تو پیر صاحب بھی کرتے ہیں ابتداء میں ان کی مثال پیش کر چکا ہوں کہ میں نے جب ان کی دو تین پیش کردہ روایات پر گرفت کی تو انھوں نے رجوع الی الحق بالکل نہ کیا اور زبردستی اپنی بات کو صحیح بنا کر چلتے بنے لہٰذا مولانا مرحوم کا ایسے مناظرہ میں نہ آنا اپنے اندر کوئی ایسی بات نہیں رکھنا جس سے یہ ثابت ہو کہ وہ مجھے دھوکہ دیتے رہے۔

علاوہ ازیں مولانا مرحوم کے فرزند عبدالغنی نے اس بات سے صاف انکار کیا ہے کہ اس قسم کے مناظرہ کے متعلق کوئی مشروط پیغام والد ماجد کو ملا ہے ان کی عبارت ان کے تازہ شایع شدہ رسالہ میں اس طرح ہے لیکن دوسری بات جو شاہ صاحب نے لکھی ہے کہ مجھے لکھا گیا۔ میں نے شرط پیش کی مولوی صاحب یہ شرط سن کر مناظرہ سے مکر گئے یہ بالکل کذب بیانی ہے کیونکہ شاہ صاحب کا پیغام حضرت والد ماجد کو قطعاً نہیں ملا اور نہ سلیمان صاحب کی حضرت والد ماجد کی پہلی گفتگو کے بعد کبھی کوئی ملاقات ہوئی کیونکہ میں حضرت والد ماجد کے دن، رات حضر وسفر میں ساتھ رہتا تھا۔ اگر ان کے فرزند کا یہ کہنا صحیح ہے تو یہ سارا قصہ جو پیر صاحب نے اٹھایا تھا وہ خود بخود ختم ہو گیا پھر یہ بات بھی نوٹ کر لی جائے کہ خود مولانا محمد سلیمان صاحب نے واضح کر دیا کہ مولانا اللہ بخش نے اہل حدیث کہلانے کو بدعت کہنے سے انکار کر دیا۔ حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔

اب ناظرین آپ فیصلہ کریں کہ ہم پیر صاحب کی بات مانیں یا مولانا محمد سلیمان صاحب کی جو ابھی تک۔ والحمد للہ بقیہ حیات ہیں اور ان کا مکتوب ہمارے پاس محفوظ ہے آگے صفحہ ۶۸ پر پیر صاحب نے وہ

طوفان اٹھایا ہے کہ پیر صاحب کے احترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہمیں تو اس کے نقل کرنے میں بھی شرم آتی ہے لیکن جب خود انہوں نے ہی یہ دروازہ کھولا ہے تو ہمیں بھی اپنے معروضات پیش کرنے پڑتے ہیں۔

پیر صاحب فرماتے ہیں (حافظ غلام سرور شیخ نابینا ایک صالح انسان ہیں اور مسجد کمیٹی کے خاص ممبر ہیں انہوں نے میرے سامنے حلفیہ بیان میں کہا کہ اگر ہم اس کو اپنے یہاں مسجد میں نہ رکھتے تو وہ قادیانیوں کے ساتھ ملنے والا تھا اور ان کا مذہب اختیار کرنے والا تھا۔ اس لیے اس کو وہاں سے روکنے کے لیے ہم نے اپنے پاس امام رکھ لیا (الخ)۔

ناظرین کرام! ہم علی رؤس الاشھاد اس بات کے اظہار کرنے میں کوئی باک نہیں سمجھتے کہ یہ بیان جو پیر صاحب نے حافظ غلام سرور شیخ نابینا سے نقل فرمایا ہے وہ سفید جھوٹ ہے اور مولانا محترم پر ظالمانہ اتھام ہے ہم اس بیان کا تجزیہ ناظرین کرام کے سامنے رکھتے ہیں وہ خود فیصلہ کریں کہ حقیقت کیا ہے (اولا) تو پیر صاحب سے یہ سوال ہے کہ حافظ غلام سرور کا یہ بیان آپ نے مولانا مرحوم کی حیاتی میں سنا تھا یا بعد میں اگر حیاتی میں سنا تھا تو کیوں اس کو اب تک اپنے دل میں محفوظ رکھا دیانت کا تقاضا تو یہ تھا کہ آں جناب اسی زمانہ میں اس بیان کو شایع کروادیتے تاکہ اگر یہ الزام صحیح ہوتا تو مولوی صاحب کا افتضاح ہوجاتا اور ہم سب ان سے الگ ہوجاتے اور جماعت المسلمین سے بھی ان کو نیکالی مل جاتی اور وہ کہیں کے نہ رہتے اور اس طرح آپ ان کو وہ نقصان پہنچا سکتے تھے کہ باید وشاید یا تو اس بیان کے شایع ہونے کے بعد مولانا مرحوم خود ہی دلائل وحقائق کے سے اس بیان کو جھوٹا قرار دیدیتے اس طرح آپ کو بھی اور ان کے احباب وغیرہم کے دلوں سے بھی شکوک زائل ہوجاتے اور مولانا مرحوم کا دامن بھی صاف ہوجاتا لیکن آپ نے ایسا نہ کیا اس میں کیا حکمت تھی۔ ہم اپنی طرف سے زیادہ کچھ کہنا مناسب نہیں سمجھتے اور اگر یہ بیان آں جناب نے مولانا مرحوم کی وفات کے بعد سنا تو یہ اس سے بھی عجیب تر ہوگا آخر حافظ صاحب نے اتنے دن ان کی حیاتی تک یہ چپ کیوں سادھ لی؟ اس میں کیا راز تھا؟ ظاہر ہے کہ حافظ صاحب اگر مولانا مرحوم کی حیاتی میں یہ بیان دیتے تو ان کا پول کھل جاتا اور وہ اس افتضاح سے دوچار ہوتے کہ ان پر زمین تنگ ہوجاتی کیوں کہ ان کے جھوٹ کا علم عوام وخواص کو ہوجاتا اور ان کو لینے کے دینے پڑجاتے۔

ثانیا:...... یہی سوال حافظ غلام سرور سے بھی ہے اور جو بھی وہ جواب دیں گے مذکورہ بالا سب سوالات ان پر بھی وارد ہوں گے۔ اگر پیر صاحب فرمائیں کہ اتنے دن تو ہم نے ان پر ستم کیا تاکہ خواہ مخواہ کسی کی پردہ دری نہ ہو تو میں کہوں گا کہ اب پھر کونسی ایسی ضرورت اس پردہ دری کی آں جناب کو لاحق ہوئی۔ وہ جیسے تھے اپنے مالک حقیقی کے پاس پہنچ گئے آپ کو تو میری کتاب اور میری باتوں پر تنقید کرنی تھی آخر ان غیر متعلقہ

باتوں کو آں جناب کو پھیرنے کا اتنا شوق کیوں ہے کیا بلا وجہ مولانا مرحوم پر ان الزامات کو لگائے بغیر تنقید نہ مکمل ہوتی ؟

ثالثاً:...... حافظ غلام سرور کو جب علم ہوگیا تھا کہ مولوی اللہ بخش (معاذ اللہ) اتنا بدعقیدہ بن چکا ہے کہ اب وہ قادیانیوں سے ملنے والا ہے تو ایسے بد مذہب اور بدعقیدت انسان کو اپنی مسجد کا امام کیوں بنایا۔ کیا ایسے انسان کو نماز جیسی عبادت کا امام بنانا جائز ہے اور اس طرح دوسروں کی نمازیں بھی (یعنی جنہوں نے ان کی اقتدا میں نمازیں پڑھیں) خراب کیں جس کا اس نابینا حافظ کو قطعی حق نہ تھا۔

رابعاً:...... حافظ غلام سرور یہ بتائیں کہ یہ اندازہ انھوں نے کیسے لگایا؟

کیا مولانا مرحوم نے خود ان کو بتایا تھا کہ وہ قادیانی ہونا چاہتے ہیں؟ اور کیا یہ بات انہوں نے جلوت میں کہی یا خلوت میں۔ جلوت میں تو اور اس بات کا کون گواہ ہے؟ اگر خلوت میں کہی تو کیوں؟۔

پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر آپ نے یہ بات اس وقت کسی دوسرے کمیٹی کے ممبر سے بھی کی یا نہیں اگر کی تو کس سے اور وہ گواہ پیش کریں۔ اگر نہیں کی تو کیوں۔ ایسی شرمناک بات اور بے ایمانی کی بات تو آپ کی پوری جماعت کو اس وقت بتا دینی چاہیے تھی تا کہ ایسے انسان سے اجتناب کیا جاسکے۔

ناظرین آپ غور فرمائیں ان حقائق سے اس حافظ نابینا کا جھوٹ واضح ہوجاتا ہے جو انہوں نے محض عداوت کی وجہ سے مولانا مرحوم پر باندھا ہے انشاء اللہ۔ اللہ تعالیٰ کی عدالت میں انہیں اس کی جواب دہی کرنی پڑے گی۔

خامساً:...... پیر صاحب فرماتے ہیں کہ حافظ صاحب ایک صالح انسان ہیں ہمیں ان کی صلاحیت سے کوئی سروکار نہیں ہمارے سامنے تو حقائق ہیں جو ان کے کذب بیانی کو آشکار کر رہے ہیں ایسی کئی امثلہ موجود ہیں کہ بسا اوقات بڑے بڑے صلحاء سے بھی اس قسم کی غلطیاں سرزد ہوجاتی ہیں۔

امام محمد بن یحییٰ ذہلی سے زیادہ صالح کون ہوگا لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ امام موصوف نے امام محدثین ابوعبداللہ البخاری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ الزام لگایا تھا کہ وہ ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قائل ہیں حالانکہ امام والا مقام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے واشگاف الفاظ میں اس سے انکار کیا یعنی انہوں نے یہ الفاظ نہیں کہے اور جو مجھ پر اس قسم کا الزام لگاتا ہے وہ کذاب ہے۔

حافظ ذہبی نے نقل فرمایا ہے کہ ایک آدمی امام بخاری کے پاس آیا اور کہا ''ما تقول فی اللفظ بالقرآن مخلوق ھو ام غیر مخلوق'' یعنی اللفظ بالقرآن کے متعلق کیا کہتے ہیں آیا وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ راوی کہتا ہے کہ امام بخاری نے ان سے اعراض کیا اور کوئی جواب نہ دیا۔ پھر اس آدمی نے اپنا

سوال دہرایا لیکن امام ھمام نے پھر منہ موڑ لیا اور جواب نہ دیا۔ جب تیسری بار بھی اس شخص نے پانا سوال دہرایا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی طرف ملتفت ہوئے اور فرمایا "القرآن کلام غیر مخلوق وافعال العباد مخلوق" یعنی قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے اور بندوں کے افعال مخلوق ہیں (سیر اعلام النبلا ۴۵۳۔۴۵۴ ج ۱۲۔اس طرح امام غنجار سے ان کی سند کے ساتھ فریری سے نقل فرمایا

سمعت البخاری یقول" القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال مخلوق فھو کافر (سیر اعلام النبلاء) ۴۵۶ ج ۱۲ یعنی میں نے امام بخاری سے سنا فرماتے تھے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ غیر مخلوق ہے اور جو کہتا ہے کہ وہ مخلوق ہے تو وہ کافر ہے۔ پھر اسی کتاب میں ۵۷۔۵۸۔ پر ایک حکایت ابوعمرو احمد ابن نصر النیسابوری الخفاف سے نقل فرمائی ہے کہ ہم بخارا میں ایک مجلس میں تھے ہمارے ساتھ امام محمد بن مروزی بھی تھے وہاں امام بخاری کا ذکر چلا تو امام محمد بن نصر نے فرمایا میں نے امام بخاری سے سنا فرماتے تھے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے یہ کہا ہے کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" تو وہ کذاب ہے کیونکہ میں نے یہ بات نہیں کہی امام مروزی فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے کہا اے ابا عبداللہ اس بارے میں لوگوں نے بہت سی چمگوئیاں کی ہیں تو امام بخاری نے جوابا کہا اور کچھ بھی نہیں صرف وہی ہے جو میں کہتا ہوں ابوعمرو خفاف فرماتے ہیں کہ پھر میں امام بخاری سے ملا تو ان سے کہا کہ اے ابا عبداللہ اس وقت یہاں کوئی نہیں جو تمہاری یہ بات کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" کو دوسروں کے سامنے نقل کرے (مقصد یہ تھا کہ آپ صحیح بتائیں کہ آپ نے ایسا کہا یا نہیں کیونکہ میں کسی کو نہیں بتاؤں گا) اس پر امام والا مقام نے فرمایا "یا ابا عمرو" احفظ ما اقول لك، من زعمم من اھل نیسابور و قومس والری وھمدان وحلوان وبغداد والکوفہ والبصرہ ومکہ والمدینہ انی قلت لفظی بالقرآن مخلوق فھو کذاب فانی لم اقلہ الا انی قلت افعال العباد مخلوق یعنی اے ابا عمرو جو میں تجھے کہہ رہا ہوں اس کو یاد رکھ۔ جو یہ کہتا ہے نیشاپور والوں سے، قومس والوں سے، رتی والوں سے، ھمدان والوں سے، اور مکہ ومدینہ والوں سے، کہ میں نے یہ کہا ہے کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" تو وہ کذاب ہے۔ کیونکہ میں نے یہ نہیں کہا مگر میں نے یہ کہا ہے بندوں کے افعال مخلوق ہیں۔

اب میں اس بحث میں پڑ کر کہ امام محمد بن یحییٰ ذہلی سے ایسی غلطی کا ارتکاب کیسے ہوا اور ان کو یہ غلطی کس بات سے لگی، کتاب کو طول دینا نہیں چاہتا اس کا محل وموقع دوسرا ہے یہ کتاب نہیں اس جگہ تو صرف یہ دکھانا ہے کہ امام ذہلی جیسا چوٹی کا محدث جو حافظ غلام سرور سے ہزار بار صالح تھا اور امام بخاری کا شیخ بھی امام بخاری ان سے حدیثیں اپنی صحیح میں لی ہیں ایسی ہستی سے بھی یہ غلطی صادر ہوگئی کہ انہوں نے امام بخاری

کی طرف ایسی بات کی نسبت کی جس سے امام ہمام نے واشگاف الفاظ میں انکار کیا اور کہا کہ جو میرے ذمہ یہ بات لگاتا ہے وہ جھوٹا ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ حافظ غلام سرور جس کو پیر صاحب صالح انسان کہتے ہیں سے بھی ایسی فاش غلطی کا صدور ہو گیا اب حافظ صاحب کے سامنے تین راستے ہیں۔

**الف:**...... وہ اپنے اس اتہام پر معتمد علیہ گواہ پیش فرمائیں جو مولانا کی اس بدعقیدتی کے عینی گواہ ہوں اور وہ ایسی دوٹوک بات پیش کریں جس سے واضح طور پر معلوم ہو جائے کہ واقعتا مولانا اس حد تک پہنچ چکے تھے لیکن اس میں بھی یہ سوال باقی رہیگا کہ اتنی بڑی شہادت کا انہوں نے مولانا کی حیات میں اخفاء کیوں کیا اور کتمان حق کے مرتکب کیوں ہوئے۔

**ب:**...... وہ ایسی باتیں بتائیں جن سے ان کو یہ غلط فہمی ہوئی تا کہ ہم بھی دیکھیں کہ واقعی ان باتوں سے غلط فہمی کا امکان تھا۔

**ج:**...... وہ واضح طور پر اپنی غلطی کا اعتراف کریں اور تسلیم کریں کہ واقعی نفس امارہ کے اغوا سے ان سے یہ فاحش غلطی صدور میں آئی اور پھر اس سے اللہ کی جناب میں توبہ تائب ہوں۔ اگر وہ ان تینوں باتوں میں سے کسی کے کرنے پر تیار نہیں ہوتے تو "کذاب" کا لقب ہمیشہ کے لیے ان پر ثبت ہو جائے گا اب ان کی مرضی۔"

یہاں تک جو کچھ لکھا وہ میرا تجزیہ تھا ناظرین کرام، انصاف سے اس پر نظر ڈالیں اور فیصلہ کر لیں۔ آگے ہم لاڑکانہ کی جماعت اہل حدیث کے چند افراد کے بیانات یہاں قلمبند کرتے ہیں ان بیانات کے فوٹو اسٹیٹ ہمارے پاس محفوظ ہیں:

پہلے میں نے ارادہ کیا تھا کہ اُن کے بیانات تحریر میں لاؤں لیکن بعد میں یہ مناسب نظر آیا کہ ان کا فوٹو اسٹیٹ لے کر اس کتاب کے ساتھ منسلک کر دئے جائیں تا کہ ان کے دستخط ناظرین ملاحظہ فرمائیں۔ واللہ المستعان.

ان بیانات کی کاپیوں کو آئندہ صفحہ میں ملاحظہ فرمائیں، واللہ المستعان.

ان بیانات میں جماعت اہل حدیث لاڑکانہ کا وہ بیان بھی ہے جو رسالہ صحیفہ اہل حدیث میں شایع ہوا تھا ہم اس کا فوٹو اسٹیٹ دے رہے ہیں۔

**نوٹ:** ...... ان بیانات کے علاوہ بھی چند اور بیانات ہمارے پاس محفوظ ہیں جو فتح پور ضلع لاڑکانہ کی جماعت وغیرہ ہم نے دئے ہیں۔ کوئی دیکھنا چاہے تو ہم انہیں دکھائیں گے۔ ان شاء اللہ۔

ناظرین محترم ان بیانات میں آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ ان بیان دینے والوں نے حافظ غلام سرور کو جھوٹا قرار دیا ہے اور پیر صاحب اور پیر صاحب کے اس کذب بیانی کے نقل پر بھی گہرے الم و افسوس کا اظہار کیا

ہے۔ اس کے علاوہ حضرت مولانا محمد سلیمان صاحب آف سکھر نے بھی اپنے اس مکتوب میں جس کا حوالہ گذر چکا یہ بھی تحریر فرمایا ہے وہ لکھتے ہیں۔ ''میرے علم میں ایسی کوئی بات نہیں کہ وہ قادیانیت کی طرف مائل تھے یا انہوں نے قادیانی ہونے کا ارادہ کرلیا تھا۔''

بہر حال سکھر اور لاڑکانہ ضلع کے کسی عالم یا جماعت اہل حدیث کے کسی فرد نے مولانا مرحوم پر قادیانیت کی طرف مائل ہونے کا الزام نہیں لگایا۔ صرف پیر صاحب کے نام نہاد صالح انسان حافظ غلام سرور نے ہی اتہام تراشا ہے۔ فالله يحكم بيننا وبينه وهو خير الحاكمين۔

آگے میرے دلائل پر مفصل کلام کیا گیا ہے۔ میری پہلی دلیل کے متعلق کلام شروع کیا ہے جس کا پہلا حصہ صفحہ ۶۸ کے آخر سے لے کر صفحہ ۷۱ کی ابتدائی پانچ سطروں تک چلا گیا ہے دراصل ''نیل الامانی'' میں اس دلیل کی نہایت مختصر وضاحت کی گئی ہے۔

اب ہم پہلے اس دلیل کی تفصیل سے وضاحت کرتے ہیں پھر جو سوالات پیر صاحب نے اٹھائے ہیں ان کا جواب بعون الوہاب وحسن توفیقہ عرض کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ حدیث مبارک میں یہ الفاظ ہیں "فاقم صلبك حتى ترجع العظام الى مفاصلها" میری دلیل کی بنیاد اس پر ہے کہ العظام جمع کا صیغہ ہے اور اس پر لام تعریف داخل کیا گیا ہے جس سے اس لفظ میں استغراق پیدا ہوگیا ہے یعنی سب کی سب ہڈیاں جو اپنے جوڑوں سے نکل گئی ہوں ان سب کو اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنا ہے۔

علامہ شوکانی لام تعریف پر بحث کے آخر میں ارشاد فرماتے ہیں ''ومن امعن النظر وجود التامل علم ان الحق الحمل على الاستفراق الا ان يوجد هناك ما يقتضى العهد" ارشاد الفحول صفحہ ۱۰۶ نمبر ا صفحہ ۷۱ کا حصہ۔ مولانا موصوف ایک دوسرے مکتوب میں فرماتے ہیں نیز آپ نے حافظ غلام سرور کے بارے میں میری رائے دریافت فرمائی ہے میرے نزدیک وہ کوئی قابل اعتماد اور ثقہ شخص نہیں لاڑکانہ کی اہل حدیث مسجد میں جتنے بھی ائمہ وخطباء آئے وہ سب کے سب اس سے شاکی اور نالان تھے بعض نے تو یہاں تک کہا کہ مسجد کی بربادی کا ذمہ دار یہ واحد شخص ہے آج تک مجھے یاد نہیں پڑتا کہ کسی شخص نے اس کی توثیق میں کچھ کہا ہو۔ البتہ اس کے برعکس کہنے والے بسیار ہیں (هذا ما هو عندى والله اعلم علمه) تم مولانا موصوف کا یہ مکتوب ہمارے پاس محفوظ ہے کسی وقت بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

یعنی جو اچھی طرح سے نظر کرے گا اور اچھے طور پر تامل کرے گا تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ ''لام تعریف'' میں حق یہ ہے کہ وہ استغراق کے لیے ہو مگر یہ کہ اس جگہ پر کوئی ایسی دلیل ہو جس کا تقاضا یہ ہو کہ ''لام'' عہد کے لیے ہے نہ کہ استغراق کے لیے۔ اب لام تعریف میں بلا اقتضاء دلیل حق استغراق ہے اور پھر

یہ لام تعریف جمع پر داخل ہوا ہے اب تو وہ استغراق میں نص ہوگیا اس لیے علامہ موصوف آگے پھر فرماتے ہیں۔ واما تعریف الجمع مطلقاء واما تعریف الجمع مطلقا واسم الجمع فکذلک ایضا" یعنی جمع کے صیغہ پر جب الف ولام آئے، وہ جمع خواہ سالم ہو یا مکسر، جمع قلت خواہ جمع کثرت، اور اسی طرح اسم جمع (مثلاً قوم ورھط، پر جب الف ولام آتا ہے تو وہ اسی طرح استغراق کے لیے ہو جاتا ہے۔ یہی بحث علامہ تفتازانی نے بھی مطول میں تفصیل سے کیا ہے یہی بحث علم المعانی والبیان کی دوسری کتب میں بھی مذکور ہے اور انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ لام تعریف جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو وہ استغراق کے لیے ہو جاتا ہے اور یہی مسلک جمہور و محققین کا ہے۔ ملاحظہ فرمایئے۔ مطول صفحہ من ۷۸ الی ۸۱ اور عقود الجمان اللسیوطی کی حاشیہ پر کتاب "حلیہ اللب المصون علی الجوھر المکنون للشیخ احمد الدمنھوری ص ۶۰۔ دمنھوری کی عبارت یہ ہے "بل الجمع المعرف بلام الا ستغراق یتنا ول کل واحد من الافراد علیٰ ما ذکرہ" جمھور الاصولیین ودل علیہ الا ستغراق فی نحو فاللہ ما یحب المحسنین ای کل محسن اہ"

یعنی بلکہ جمع جو معرف بلام استغراق ہے اپنے جملہ افراد میں سے ہر ایک فرد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ جمہور اصولیوں نے ذکر کیا ہے اور اس استغراق پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلالت کرتا ہے کہ واللہ یحب المحسنین کے ہر ایک فرد سے اللہ تعالیٰ محبت کرتا ہے۔

بہرکیف جب "العظام جمع معرف بالام ہونے کی وجہ سے استغراق کے لیے ہے تو اس حکم میں جسم کی وہ سب ہڈیاں شامل رہیں گی جو رکوع سے سیدھے ہوتے ہوئے اپنے جوڑوں سے نکل گئی تھیں اور ان سب کو اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنا ہوگا جب یہ معنی بلا تکلف اور بغیر کسی ہیرا پھیری کے لیے اس جگہ صحیح ہو جاتی ہے تو پھر اس کو صرف صلب سے مخصوص کرنے کی سعی کیوں کی جا رہی ہے؟۔

حتی عنایت کے لیے یہ صحیح ہے لیکن اہل علم خود غور فرمائیں کہ اس جگہ "العظام" سے سب ہڈیاں مراد لینے سے آخر کونسی خرابی لازم آتی ہے؟ حتی کو اپنی معنی عنایت سے یہاں نکالنا تو نہیں پڑ رہا پھر کیا چیز استغراق مراد لینے سے مانع ہے؟

مطلب تو یہ ہوا کہ پیٹھ کو سیدھا رکھنا ہے اور اس سیدھے رکھنے کی عنایت سب ہڈیوں کا اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنا ہے۔

اب بتایئے اس سے معنی میں کیا خرابی لازم آئی اور کونسی نحوی غلطی کا یہاں ارتکاب کرنا پڑ رہا ہے؟ حتی کے مابعد سے مراد حتی کا ماقبل ہی ہو سو یہ بات وہاں ہوتی ہے جہاں حتی کا مابعد ماقبل کا جزو ہو یا حتی کا مابعد

خاص ہو یا پھر حتی کے مابعد جو ضمیر وغیرہ ہو وہ ماقبل ہی کی طرف راجع ہوتا ہو لیکن جہاں حتی کا مابعد ماقبل سے عام ہو اور ماقبل حتی اور اس کے دوسرے افراد کو بھی شامل ہو تو اس جگہ وہ عام ہی رہیگا۔ ہماری دلیل میں صورت ثانیہ ہے نہ کہ پہلی لہٰذا ''العظام'' صلب کو بھی اور جسم کے دوسرے عظام کو بھی شامل رہیگا۔ یعنی جو بھی ہڈیاں اپنے مفاصل، جوڑوں سے نکل گئی ہوں، یہ ایسی واضح بات ہے کہ تھوڑی سی سمجھ رکھنے والا انسان اس پر غور کر کے حقیقت کو پاسکتا ہے پیر صاحب اگر زبردستی سے اپنی بات پر اڑے رہیں تو ان کی مرضی اگر آنحضرت ﷺ کی منشا العظام کو صلب کے ساتھ خاص کرنے کی تھی تو عبارت اس طرح ہوتی ''حتـــی ترجع عظامه الى المفاصل'' یعنی اپنی پیٹھ کو سیدھا رکھ حتی کہ پیٹھ کے عظام جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں۔

ناظرین دیکھئے اس عبارت میں کوئی لفظ بڑھایا نہیں گیا صرف اتنا تصرف کیا گیا کہ ضمیر جو مفاصل کے ساتھ متصل تھا اس کو عظام کے ساتھ متصل کیا گیا اور الف لام جو عظام پر داخل تھا وہ مفاصل پر آ گیا اس طرح ان عظام سے نصا بیٹھ کے عظام ہو جاتے لیکن حدیث میں ضمیر مفاصل کے ساتھ متصل ہے اور الف لام عظام پر داخل ہے جس سے یہ نمایاں ہو رہا ہے کہ عظام میں عموم ہے۔ اب اہل علم انصاف کریں کہ معنی وہی صحیح اور محل و مقام کے مناسب ہے جو ہم نے کی ہے یا وہ جو پیر صاحب نے محض زبردستی سے الفاظ کو عموم سے نکال کر بلادلیل ان کو مخصوص کر لیا ہے۔ اگر ماقبل حتی سے بات پیٹھ کی آ رہی ہے تو کیا ہوا عربیت کے لحاظ سے اس میں خرابی کا ادنی شائبہ بھی نہیں۔ رہی بات پیر صاحب کی امثلہ کی تو گستاخی معاف، یہاں پیر صاحب نے محض مغالطہ دہی کی سعی فرمائی ہے۔ مثالیں سب وہی پیش فرمائی ہیں جو ان کے مطلب کو سوٹ کرتی تھی لیکن ان شاء اللہ العزیز ہم ناظرین کرام کے سامنے ان ہی مثالوں کو تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ پیش کریں گے اور پھر وہ خود دیکھیں گے کہ ان امثلہ سے پیر صاحب کا کوئی مقصد پورا نہیں ہوتا بلکہ معنی قریبا قریبا وہی بنتا ہے جو ہم نے اختیار کیا ہے اور الحمد للہ اس میں کوئی نحوی غلطی کا ارتکاب بھی نہ ہوگا اور نہ ہی عربیت کے قوانین کی خلاف ورزی ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پہلی مثال پیر صاحب نے نمت البارحة حتى الصباح کی دی ہے۔ اب اس کو اس طرح دوسرے قالب میں ڈالتے ہیں ملاحظہ فرمایئے عربیت کی غلطی کا ارتکاب ہوا ہے؟۔

دوسری مثال اكلت السمكته حتى راسها او حتى الرأس اگر ہم کہیں کہ اكلت السمكة حتى اتيت على الطعام۔

تو پیر صاحب کا مقصد پورا نہ ہوگا کیونکہ طعام عام ہے اس سے مراد مچھلی اور روٹی اچار وغیرہ وغیرہ سب ہوں گے یعنی میں نے مچھلی کھائی حتی کہ وہاں جو طعام موجود تھا اس سارے کو پورا کر لیا۔

یہ معنی اس لیے ہوگئی کہ حتی کہ مابعد میں الطعام وارد ہے جو معرف باللام ہے جو استغراق کے لیے ہے اور اس طرح طعام کے سب افراد کو شامل ہے اور مچھلی بھی اطعمہ کا ایک فرد ہے۔

آپ سوچیں اس میں بھی کونسی نحوی غلطی کا ارتکاب کیا گیا ہے۔

(۳)...... پھر تیسری مثال، یہ پیش فرمائی کہ قدم الحاج حتی المشاۃ

اس میں الحاج عام ہے جو سوار و پیدل دونوں کو شامل ہے لہٰذا مابعد حتی جو مشاۃ آیا ہے وہ ان کے دونوں فردوں میں سے ایک فرد ہے اور وہ ماقبل سے خاص ہے۔ اگر اس ترکیب کو اس طرح بنائیں کہ مابعد حتی ما قبل سے زیادہ اہم ہو تو وہ ماقبل کے علاوہ دوسرے افراد کو بھی شامل ہو جائے گا۔ مثلاً ہم یہ کہیں قدم الوزراء حتی جمع فضلاء البلد.

اس مثال میں حتی کا مابعد جمع فضلاء البلد ماقبل وزراء سے اہم ہے لہٰذا یہ جمع فضلاء وزراء کے علاوہ اور فضلاء کو بھی شامل ہے۔ بتایئے کہ اس میں کونسی لفظی و معنوی خرابی ہے؟

(۴)...... چوتھی مثال یہ ہے سرت حتی تغیب الشمس

اہل علم غور فرمائیں کہ اولاً تو اس عبارت میں قصور ہے عبارت کا حق تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ اس طرح ہو سرت الیوم حتی غابت الشمس

یا پھر عبارت اس طرح ہو اسیر الیوم حتی تغیب الشمس

ثانیا:...... اس جملہ کو ہم اس طرح بھی بنا سکتے ہیں مثلاً یہ کہیں کنت اسیر بالا مس حتی غابت الشمس للیوم

اس مثال میں مابعد حتی یعنی غابت الشمس الیوم ماقبل سے جدا ہے یعنی ابتداء سیر کی تو کل سے ہوئی لیکن انتہا آج کے سورج غروب ہونے تک ہوئی اس میں کونسی قباحت ہے؟

(۵)...... پانچویں مثال صمت رمضان حتی الفطر کے اس مثال کو اگر دوسرے قالب میں ڈھالا جائے اور اس طرح کہا جائے صمت محر ما حتی افطرت فی ابتداء ربیع الاول.

یعنی مثلاً کسی آدمی کو کفارہ کے دو ماہ روزے رکھنے ہیں تو وہ یہ کہتا ہے اس مثال میں ابتداء روزہ کی تو محرم کے ماہ کا افطار مراد نہ ہوا بلکہ ماہ صفر کا افطار مراد ہوا۔ مطلب یہ کہ اگر پیر صاحب کی پیش کردہ مثال کو اگر ہم دوسرے قالب میں ڈھالتے ہیں تو وہ بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن پیر صاحب کی بات اس صورت میں نہیں بنے گی۔ ناظرین غور فرمائیں۔

(۶)...... چھٹی مثال یہ ہے "ضرب (کتاب میں اس طرح جو معنی کیا گیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ یہ

''ضربت'' ہو) القوم حتی زید اقارئین کرام آپ انصاف فرمائیں اور پیر صاحب کا یہ کمال ملاحظہ کریں کہ وہ خود ہی ایسی مثال بناتے ہیں جس میں حتی کا ماقبل مابعد سے اعم ہے پھر نتیجہ خود ہی وہ نکال لیتا ہے جو ان کا مطلوب سے اعم ہے اگر ہم اس مثال میں تھوڑی سی تقدیم وتاخیر کر دیں اور یہ کہیں

ضربت زید اًحتی القوم یا حتی قومه

یعنی میں نے زید کو مارا حتی کہ اس کی پوری قوم کو مارا اب مابعد حتی یعنی القوم یا قومہ ماقبل حتی یعنی زید کے علاوہ دوسرے افراد کو بھی شامل ہے غور فرمائیں۔

(۷)......ساتویں مثال یہ دیتے ہیں کہ اسلمت حتی ادخل الجنة

پیر صاحب خود ہی فرماتے ہیں کہ یہاں ''حتی'' کے'' معنی میں ہے یعنی یہاں حتی کا مابعد علت ہے ماقبل کی۔ لہٰذا یہ مثال تو فیما نحن فیه سے خارج ہے پھر اس کے ذکر کرنے سے سوائے تطویل لا طائل کے علاوہ اور کیا حاصل ہو سکتا ہے اس کے باوجود ہم ابھی ایک مثال پیش کر دیتے ہیں خرجت من بلدی حتی اری کراتش۔

میں اپنے شہر سے نکلا تا کہ کراچی کو دیکھ لوں اب مابعد حتی یعنی رؤیت کراچی خروج من بلدہ کا غیر ہے یعنی مابعد حتی علت تو مابعد کی ہے لیکن کراچی نہ تو بلدی کا فرد ہے اور نہ ہی رؤیت وخروج ایک ہیں خوب تامل فرمائیں۔

(۸)......آٹھویں مثال یہ دی گئی ہے دخلت البلد حتی السوق

اس میں بھی پیر صاحب نے مابعد حتی میں بلد کا ایک حصہ یعنی سوق ذکر فرمائی ہے اس طرح لازی طور پر اس سوق سے مراد ماقبل حتی میں جو بلد ہے اسی کی سوق ہوگی اگر ہم اس طرح کہیں کہ "دخلت البلد او دخلت بلده حيدر آباد حتى جميع مضافاتها" اس میں دیکھئے کہ جمیع مضافاہ بلدہ حیدر آباد کے علاوہ ہے۔ یعنی ابتداء یہ حیدر آباد کے شہر سے ہوئی لیکن انتہا جمیع مضافاہ تک ہوئی اور یہ مضافاہ یقیناً بلدہ حیدر آباد سے علاوہ ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ دو تین امثلہ میں آپ نے لفظ جمع کا داخل کیا ہے جس سے عموم پیدا ہو گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری دلیل میں لفظ ''العظام'' جو جمع معرف باللام ہے اس جمیع کی معنی دے رہا ہے كما مر تحقيقه فاليراجع۔

آگے پیر صاحب نے قرآن کریم سے چند امثلہ پیش فرمائی ہیں۔ ہم معاذ اللہ یہ جرات تو نہیں کریں گے کہ قرآن حکیم کی عبارت کو بدل لیں لیکن اس جیسی دوسری عبارات پیش کر کے ناظرین اہل علم سے اپیل کریں گے کہ وہ تدبر وتامل فرما کر دیکھیں کہ ان میں سے کسی مثال میں پیر صاحب کے مطلب کی کوئی بات

نہیں۔ان شاء اللہ تعالیٰ

**مثال اول** : ......حتی مطلع الفجر۔اس مثال میں فجر سے مراد یقیناً اسی قدر والی رات کی فجر ہے لیکن ہم اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ قام اللیلۃ البارحۃ مجلس النشاط والسرور عند الملک حتی غروب شمس الیوم الاتی" اس میں حتی کا مابعد یقیناً گذرتی ہوئی رات کا غیر ہے مطلب یہ ہے کہ بادشاہ کی یہ عیش ونشاط کی مجلس شروع تو گذشتہ رات سے ہوئی لیکن انتہاء آئندہ دن سورج کے غروب تک ہوئی۔کیا یہ مثال صحیح ہے یا نہیں؟

**مثال ثانی**:......حتی اذا ستیئس الرسل ، اس مثال میں عبارت میں ایسی چیز ہے جو اقتضاء کرتی ہے کہ "الرسل" سے وہ رسول مراد لیے جائیں جو ماقبل میں مذکور ہیں۔علاوہ ازیں یہاں بھی عموم ہے کیونکہ اس آیت کریمہ سے پہلے۔آیت ہے۔

﴿ وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلاَّ رِجَالًا نُّوحِيْٓ اِلَيْهِمْ مِّنْ اَهْلِ الْقُرٰى اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ اتَّقَوْا اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ۝﴾

پھر آگے حتی اذا ستیئس الرسل آتا ہے۔لہٰذا یہاں الرسل سے وہ سب رسول مراد ہیں جو آنحضرت ﷺ سے پہلے گذر چکے ہیں اب اس سے کوئی رسول مستثنیٰ ہے تو پیر صاحب اس استثناء کی دلیل پیش فرمائیں والا فلا۔

اب اس جگہ یہ مثال دی جائے کہ "فاقام عدۃ من القواد مجلس الشوریٰ لیفوزواستمر بتسخیر البلد فبدلوا جھود ھم حتی اذا استیا ئس الافواج من تسخیر البلد رجعوا خائبین" یعنی چند قواد (کپتان اور جنرلز) نے مجلس مشاورت منعقد کی تا کہ اس شہر کی تسخیر سے فائز ہوں پھر انہوں نے اس سلسلہ میں اپنی پوری کوششیں صرف کیں حتی کہ سب فوجیں اس شہر کی تسخیر سے مایوس ہوگئیں تو وہ خائب ہوکر لوٹ گئیں۔اس مثال میں دیکھئے کہ حتی کا مابعد یعنی الافواج ماقبل حتی یعنی عدہ من القواد سے اعم ہے یعنی ان جنرلوں اور دوسرے سب کے سب سپاہی تسخیر بلد سے مایوس ہوگئے کیونکہ الافواج سپاہیوں کے پلٹنے کے علاوہ انکے قائدین کو بھی شامل ہیں۔

**مثال ثالث**: ......﴿حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ﴾ اس مثال میں یہ حکم اس لیے ان لوگوں کے لیے ہے جن کا حتی سے پہلے ذکر ہے کہ یہاں مابعد حتی میں "یعطوا" میں ضمیر ہے جو راجع ہے ماقبل حتی میں مذکور لوگوں کی طرف اگر ہم اس طرح دوسری مثال پیش کردیں تو پیر صاحب کا مطلوب

حاصل نہ ہوگا مثلاً کسی شہر کے دو مرد اہل کتاب کے اسلامی فوج نے قید کر لیے پھر اس فوج کا قائد ان کو یرغمال بنا کر یہ آرڈر کر دے کہ لا تترکوا ھٰذین الرجلین حتی یعطی جمیع اھل کتاب البلد جزیۃ عن یدٍ وھم صاغرون"

یعنی ان دونوں مردوں کو نہ چھوڑو حتی کے اس شہر کے جمیع اہل کتاب ذلیل ہو کر جزیہ نہ دے لیں۔ اس طرح مابعد حتی یعنی جمیع اہل کتاب البلد ماقبل حتی میں جو دو مرد مذکور ہیں ان سے اعم ہیں اور ان دونوں کے علاوہ دوسرے سب اہل کتاب اس شہر والوں کو بھی حاوی ہے فلیتامل المتاملون.

**چوتھی مثال** : ...... ﴿حَتّٰٓى اِذَآ اَتَوْا عَلٰى وَادِ النَّمْلِ﴾ کا دیا گیا ہے اس میں بھی حتی کے ما بعد میں جو فعل "اتو" وارد ہے اس میں ضمیر ہے جو راجع ہے ان اشخاص کی طرف جو حتی سے قبل مذکور ہیں اگر اس کی مثال اس طرح دی جائے کہ وحشر للملك الامراء والوزراء وقواد الافواج حتی اذا اجتمع عندہ جمیع رعایا بلدہ خطب الملك الناس.

اس مثال میں حتی کا مابعد یعنی جمیع رعایا البلد امراء و وزراء اور قواد الافواج کے علاوہ اس شہر کی رعایا کے دوسرے افراد کو بھی شامل ہے۔

ناظرین آپ نے دیکھ لیا کہ پیر صاحب نے جتنی مثالیں دیں ان سب کے مقابلہ میں ہم نے بھی مثالیں پیش کر دی ہیں جن سے آپ نے یہ اندازہ لگا لیا ہوگا کہ یہ ضروری نہیں کہ مابعد حتی سے مراد بالضرورہ وہی ہو جو اس سے ماقبل میں واقع ہے بلکہ اگر مابعد حتی ماقبل سے اعم ہے تو وہ ماقبل کے علاوہ دوسرے افراد کو بھی شامل ہوگا الا یہ کہ وہاں کوئی مقتضی مانع نہ ہو اسی طرح مابعد حتی ماقبل کا غیر بھی ہو سکتا ہے کما یظھر من امثلتنا.

اور ان دیئے ہوئے امثلہ میں نہ تو کوئی نحوی قاعدہ سے انحراف ہے اور نہ ہی عربیت کے کسی قانون کو توڑا گیا ہے۔ ہر جگہ عنایت کے لیے ہی ہے۔ الحمد للہ ثم الحمد للہ ہمارا موقف بے غبار ہے۔

آگے صفحہ ۷۰ پر حضرت رفاعہ بن رافعہ کی دوسری روایت ذکر کی گئی ہے جس میں ہے ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تطمئن قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا الخ"

قارئین کرام آپ ہی فرمائیں کہ اس مثال سے پیر صاحب کا کونسا مطلب پورا ہوا اس جگہ تو حتی کے بعد راکعا و ساجدا وغیرہ مصرح ہے لہٰذا کوئی اور چیز کیسے مراد لی جا سکتی ہے۔

ہماری دلیل میں بھی اگر اس طرح کی تصریح ہوتی کہ فاقم صلبك حتی ترجع عظام صلبك الی مفاصلھا.

تو پھر یقیناً ان عظام سے پیٹھ کیسے ہے عظام مراد ہوتے ہیں لیکن ہماری دلیل میں ایسی تصریح تو قطعاً نہیں بلکہ ''العظام'' کا لفظ وارد ہے جو جمع معرف باللام ہونے کی وجہ سے عظام کے ہر اس فرد کو شامل ومستغراق ہے جو اپنے مفصل سے نکل گیا ہوگا۔ لہٰذا پیر صاحب کی یہ مثال بھی ہمارے موقف کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی رہی علامہ حافظ عبداللہ صاحب روپڑی مرحوم کی عبارت تو "ھم رجال ونحن رجال والامر بیننا وبینھم سجال" ہمارے لیے یہ کب ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت مولانا مرحوم کی تقلید کریں۔

جب ہماری معنی قواعد علمیہ اور قوانین عربیہ کے خلاف نہیں اور نہ ہی اس معنی کرنے سے کوئی قباحت اور معنی میں کوئی تقیید ہی پیدا ہوتی ہے تو پھر خواہ مخواہ ایک عمومی ومستغراق لفظ کو کیوں اپنے استغراق وعموم سے محروم کرنے کی کوشش کریں۔ علاوہ ازیں حافظ صاحب مرحوم کی عبارت میں ایک اشارہ ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ہذیان صرف پیٹھ تک محدود نہیں بلکہ اور بھی کچھ ان سے مراد ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ''اور سر اس قدر اونچا ہوجائے کہ ہر ہڈی اپنے جوڑ کی طرف لوٹ آئے'' اہل علم اس ٹکڑہ پر خوب غور کریں اور تدبر سے کام لیں ان شاء اللہ وہ اس بات کو پالیں گے جو میں نے یہاں مراد لی ہے۔

آئندہ پیرا میں اس کی مزید وضاحت انشاء اللہ العزیز ناظرین کرام کے سامنے آجائے گی، اب میں قرآن حکیم سے ایک مثال پیش کرتا ہوں جس سے معلوم ہوگا کہ حتی کے ماقبل میں اگرچہ ایک مخصوص چیز کا ذکر ہے لیکن حتی کا مابعد اس مخصوص چیز سے زیادہ عام ہے اور وہ اس کو بھی اور وہ دوسری چیز جو مذکور نہیں ہے اُس کو بھی شامل ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ﴾ الآیہ (سورہ النساء پ ۵۔ ع ۷) یعنی اے ایمان والو جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب بھی نہ جاؤ۔ حتی کہ یہ جان سکو کہ تم نماز میں کیا کر رہے ہو۔ اس آیت کریمہ میں تو نشہ کی حالت میں نماز سے دور رہنے کا حکم ہے لیکن حتی کے بعد جو ''تعلموا ما تقولون" وارد ہے اس نشہ کی حالت سے زیادہ عام ہے یعنی نشہ کی حالت کے سوا بھی اگر کوئی ایسی حالت ہو جس میں انسان پوری طرح جان نہیں سکتا کہ وہ نماز میں کیا کہہ رہا ہے تو اس حالت میں بھی نماز کو چھوڑ دینا چاہیے تاکہ وہ اچھی طرح جان سکے کہ وہ زبان سے کونسے الفاظ بول رہا ہے مثلاً کسی کو نیند کا غلبہ ہو تو اس وقت بھی نماز کو ترک کرنے کا حکم حدیث مبارک میں آیا ہے اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر نیند کے غلبہ کے وقت بھی وہ نماز پڑھتا رہیگا تو ہوسکتا ہے کہ وہ خیال کر رہا ہو کہ وہ اپنے لیے دعاء کر رہا ہے حالانکہ نیند کے غلبہ کی وجہ سے وہ معلوم بھی نہ کر سکے کہ وہ تو اپنے آپ کو برا بھلا کہہ رہا ہے یا اپنے اوپر بددعاء کر رہا ہے۔

ناظرین کرام آپ سوچیں اس حدیث میں ''حتی تعلموا ما تقولون کی کیسی واضح تشریح ہے بہر حال اس مثال سے واضح ہوگیا کہ یہ ضروری نہیں کہ حتی کے مابعد سے صرف وہی مخصوص چیز مراد لی جائے جو اس کے ماقبل میں مذکور ہے بلکہ اگر مابعد حتی کا اس سے زیادہ عام ہے تو وہ اس کو بھی اور دوسری چیز جو اس عام کے افراد میں سے ہو اس کو بھی شامل رہتا ہے۔ کما لا یخفی علی اھل العلم والانصاف۔

آگے پیر صاحب صفحہ ۱۷ میں ''اب شارحین'' کے الفاظ سے لے کر ص ۲۷ میں ''دوسری دلیل'' کے الفاظ تک اس حدیث پاک کے اس ٹکڑہ کے متعلق شارحین کرام کے اقوال نقل فرماتے ہیں اور اپنے زعم میں یہ تصور فرمالیا ہے کہ یہ شراح کرام بھی اس قطعہ کے لفظ ''العظام'' سے صرف پیٹھ کی ہڈیاں مراد لیتے ہیں حالانکہ ان شراح عظام نے بھی اس میں پیٹھ کے سوا کسی اور چیز کو بھی شامل کیا ہے اس کو صرف ''صلب'' کے عظام تک محدود نہیں رکھا یہ حقیقت علامہ مغربی کی کتاب ''البدر التمام'' کی مرقومہ عبارات سے اضح ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ العزیز چونکہ دوسرے شراح کرام کی عبارت بھی چونکہ انہی جیسی ہیں اس لیے ہم یہاں صرف علامہ مغربی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ترجع العظام التی انخفضت حال الرکوع الی مفاصلها الی ماکانت علیه حال القیام للقرأة الخ''

یعنی وہ ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹیں جو رکوع کے وقت جھک گئی تھی اب پیر صاحب اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ چونکہ جو ہڈیاں جھکتی ہیں وہ صرف کمر یا پیٹھ ہی کی ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ شارحین کرام نے بھی ان عظام سے صرف پیٹھ کی ہڈیاں مراد لی ہیں حالانکہ یہ بالبداہت غلط ہے۔ اگر ان شراح کرام کا مقصد یہ ہوتا تو وہ اس طرح فرماتے کہ ''ای ترجع عظام الصلب الی مفاصلها'' یہ عبارت اخصر بھی تھی اور اس سے پیر صاحب کا مطلب قطعی طور پر ثابت ہو جاتا لیکن ان شراح کرام نے آخر اس مختصر مخصوص عبارت کو چھوڑ کر ''التی انخفضت حال الرکوع'' کی عبارت کو کیوں اختیار کیا یہ ہر اہل علم وانصاف کے سوچنے کی بات ہے۔ پیر صاحب تو جھکنے والی ہڈیوں کو صرف صلب کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے پیر صاحب نے یا تو اس طرف توجہ نہیں دی یا دانستہ اس سے قطع نظر فرمالی بہر حال ان جھکی ہوئی ہڈیوں سے مراد صرف ''صلب'' کی ہی ہڈیاں نہیں ہیں بلکہ ان میں ''عنق'' ''گردن'' کی ہڈیاں بھی تو شامل ہیں اور ایک معمولی سمجھ والا انسان جو نماز پڑھتا ہے وہ جانتا ہے کہ رکوع میں پیٹھ کے ساتھ گردن کی ہڈیاں بھی جھک جاتی ہیں اور وہ بھی رکوع سے سیدھے ہونے کے وقت اپنے جوڑوں کی طرف راجع ہوں گی اور گردن کا سیدھا ہونا بھی ضروری ہے پیر صاحب کے امکان سے یہ باہر ہے کہ وہ ان گردن کی ہڈیوں کو ان

عظام سے مستثنیٰ کردیں کیوں کہ جو واقعہ نماز میں موجود ہے یعنی گردن کی ہڈیاں واقعہ رکوع کے وقت جھکتی بھی ہیں اور پھر اپنے جوڑوں کی طرف لوٹتی بھی ہیں اور عصاً سیدھے بھی ہوتے ہیں لہٰذا ان کو کوئی کیسے نکال سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ گردن کی ہڈیاں صلب میں داخل نہیں ہیں۔

ناظرین کرام آپ نے دیکھ لیا ان شارحین کرام نے ''العظام'' کو صرف ''صلب'' یا پیٹھ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور وہ مخصوص سمجھتے بھی کیسے جب کہ واقعہ ''صلب'' کے سوا اور عظام بھی اس میں شامل ہیں جن کو خارج کرنا ان کے بس کی بات نہ تھی اس لیے انہوں نے اس لفظ کی تشریح میں ایسی عبارت تحریر فرمائی جس میں یہ صلب کے سواء عنق کی ہڈیاں بھی داخل ہوں۔

اب قارئین کرام آپ خود ہی انصاف کریں کہ جب ان شراح عظام نے ''العظام'' کو صرف صلب کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا بلکہ اس کو اس سے قدرے عام رکھا تو اب ہمیں بھی حق ہے اس لفظ ''العظام'' کو اور بھی عام قرار دیں اور اس لفظ کا جو حقیقی عموم واستغراق ہے (جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان ہو چکا) وہ عموم اس لفظ میں پیدا کر کے اس عام ومستغراق لفظ کو اپنا حقیقی معنوی حق فراہم کردیں اور ان شراح کرام کی عبارت میں تھوڑی سی تبدیلی کر کے ہم یہ کہیں کہ "ای العظام البتی خرجت عن مفاصلها حال الرکوع الی رفع الراس منه" یعنی وہ سب ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹیں جو رکوع کے وقت سے لے کر رفع الراس تک اپنے جوڑوں سے نکل گئی تھیں۔ اب آپ غور فرمائیں کہ رکوع سے لے کر رفع الراس تک جو ہڈیاں اپنے جوڑوں سے نکل گئی تھیں ان میں کہنیوں کی ہڈیاں بھی داخل ہیں کیونکہ رفع یدین کی وجہ سے وہ بھی تو اپنے جوڑوں سے نکل گئی تھیں اس طرح اس العظام میں پوری طرح استغراق کی معنی پیدا ہو جاتی ہے۔
ہم نے ان شراح کرام کی عبارت میں سے ''انخفضت'' کی جگہ ''خرجت'' ذکر کیا ہے اور حال الرکوع کے بعد الی رفع الراس کا اضافہ کیا ہے تاکہ لفظ ''العظام'' میں جو عموم واستغراق ہے اس کا پورا حق ادا ہو جائے اور اس طرح عربیت کے کسی قانون کی خلاف ورزی کا ارتکاب بھی نہیں ہو اور لفظ ''العظام'' کو بلا وجہ اپنے عموم واستغراق سے نکالنے کی ضرورت بھی پیش نہیں آتی۔ بہر حال اصل بات تو یہ تھی کہ ان شارحین کرام نے بھی اس لفظ ''العظام'' کو صرف صلب کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا۔ بلکہ اس میں اور عصاً کی ہڈیاں بھی شامل سمجھی ہیں لہٰذا پیر صاحب نے جس بناء پر اس لفظ ''العظام'' کو صرف پیٹھ کی ہڈیوں تک محدود رکھا وہ صحیح نہ رہا جب وہ غلط ہوا تو استدلال بھی اسی طرح باطل ہو گیا۔

اگر پیر صاحب یہ فرمائیں کہ گردن پیٹھ ''صلب'' میں داخل ہے کیونکہ یہ ان کے ساتھ متصل ہے لہٰذا یہ گردن وغیرہ کی ہڈیاں صلب کی ہڈیوں میں شامل ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ۔

**اولا:**......تو یہ قطعاً صحیح نہیں ہے بلکہ گردن وغیرہ پیٹھ ''صلب'' سے الگ مستقل عضو ہیں جیسا کہ دوسری دلیل کی تحقیق میں تفصیل سے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مذکور ہوگا جب یہ اعضاء پیٹھ سے الگ مستقل عضو ہیں تو ان کو صلب میں کیسے داخل کیا جاسکتا ہے بہر حال یہ صلب کی ہڈیوں میں شامل نہیں ہیں۔

**ثانیا:** ...... اگر پیر صاحب اس وجہ سے کہ گردن وغیرہ پیٹھ کے ساتھ ملے ہوئے ہیں لہٰذا وہ صلب کی ہڈیوں میں ان کو شامل سمجھتے ہیں تو ہم بھی کہیں گے کہ پیٹھ وصلب کے اطراف وبازوئیں اور کہنیاں وغیرہ بھی پیٹھ کی ہڈیوں میں شامل ہیں کیونکہ یہ بازوئیں وغیرہ پیٹھ کی ابتداء یعنی کندھوں (منکبان) میں لگی ہوئی ہیں اس لیے وہ بھی صلب کی ہڈیوں میں شامل رہیں گی اور پھر معنی یہ ہوگی کہ پیٹھ اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والی سب ہڈیاں جو رکوع کرنے یا اس سے سر اٹھانے کی وجہ سے اپنے جوڑوں سے نکل گئی تھیں وہ پھر ان ہی جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں اس طرح بھی ہمارا موقف ثابت ہو جائے گا۔ کما لا یخفی. پیر صاحب صفحہ ۲۷ پر میں نے جو ''العظام'' سے سب ہڈیاں مراد لی ہیں ان کے متعلق یہ فرماتے ہیں۔ ''لیکن پہلے چونکہ پیٹھ کو سیدھا کرنے کا حکم ہے اور العظام ''ہڈیوں'' کے لوٹنے سے پیٹھ کو سیدھا کرنے کی انتہاء ہو جاتی ہے لہٰذا اس سے سب ہڈیاں مراد نہیں ہوسکتیں بلکہ الخ'' یہ سراسر مغالطہ ہے۔ میں پوچھتا ہوں آخر ان سب ہڈیوں کا جو اپنے جوڑوں سے نکل گئی تھیں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنے کا پیٹھ کے سیدھے کرنے کے حکم کی انتہا بننے سے کونسی خرابی لازم آتی ہے؟

معنی بالکل صحیح ہے یعنی اپنی پیٹھ کو سیدھا رکھ یہاں تک کہ وہ سب ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں جو ان سے نکل چکی تھیں تو بتایئے اس سے کونسی معنوی گنجلک پیدا ہوتی ہے اور اس سے عربیت کے کس قانون سے انحراف لازم آتا ہے۔ للہ کچھ تو انصاف کیجئے۔ یہاں پیٹھ کو سیدھے رکھنے کا حکم غالباً اس لیے دیا گیا ہے کہ سجدہ کو جاتے ہوئے بھی پہلے اسی پیٹھ میں انحناء یا جھکاؤ پیدا ہوتا ہے لہٰذا ان سب ہڈیوں کا اپنے جوڑوں کی طرف لوٹنے تک اس کو سیدھا رکھنے کا حکم ہوا اور سمجھایا گیا کہ اس میں املا کوئی خم پیدا نہ ہونے پائے جب تک سب ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں۔ اب ایسی صاف اور واضح معنی کے ہوتے ہوئے پیر صاحب خواہ مخواہ پیٹھ کی ہڈیوں ہی کی بات پر اصرار کریں تو ہم مزید کیا عرض کر سکتے ہیں اہل علم خود ہی انصاف کریں۔ آگے اسی صفحہ ۲۷ پر علامہ البانی کا قول نقل فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے بھی اس قطعہ سے اطمینان ہی مراد لیا ہے۔ لیکن راقم الحروف عرض رکھتا ہے کہ اطمینان تو ضرور اس سے مراد ہے لیکن الفاظ مبارک کے سیاق سے اگر کسی دوسرے مسئلہ کی طرف بھی رہ نمائی ہو جاتی ہے تو اس پر آپ اتنے خفا کیوں ہوتے ہیں۔ بہر حال اس قطعہ سے ما بعد الرکوع والے قیام میں جہاں پورے اطمینان کا ثبوت ملتا ہے وہاں

اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس قیام کی ہیئت ارسال ہے نہ وضع بتایئے اس میں کیا قباحت ہے؟ یہاں تک پہلی دلیل پر جو پیر صاحب نے کلام کیا تھا اس کا جواب مکمل ہوا آگے ان شاء اللہ العزیز۔ دوسری دلیل پر ان کا کلام نقل کر کے۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق وتوتیف سے اس کا جواب تحریر کیا جائے گا۔ حسبنا الله ونعم الوكيل على الله توكلنا.

ہماری دوسری دلیل پر پیر صاحب کی تنقید صفحہ ۷۲ کے تقریبا نصف سے شروع ہوتی ہے اور صفحہ ۸۰ کے نصف تک ختم ہوتی ہے۔ صفحہ ۷۲ سے صفحہ ۷۶ کے آخیر تک کتب لغت وشراح کی عبارات نقل کی گئی ہیں اور تاثر یہ دیا گیا ہے کہ لغت عربیہ کے کسی امام نے اس لفظ یعنی ''فقار'' کو عام نہیں رکھا سب کے سب نے اس سے پیٹھ کی ہڈیاں مراد لی ہیں۔ حالانکہ یہ درست نہیں ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں تحریر فرمایا ہے ''وعن الاصمعي۔ هي خمس وعشرون۔ سبع في العنق وخمس في الصلب وبقيتها في اطراف الاضلاع'' (صفحہ ۳۰۸ تحقیق الشیخ ابن باز) یعنی امام اصمعی سے منقول ہے کہ یہ فقار پچیس ہڈیاں ہیں سات گردن وعنق میں ہیں پانچ پیٹھ میں اور باقی ہڈیاں پسلیوں کے اطراف وجوانب میں ہیں۔

اس عبارت سے واضح طور معلوم ہوا کہ فقار سے مراد پیٹھ وصلب کے علاوہ اور اعضاء کی ہڈیاں بھی ہیں مثلاً عنق یعنی گردن میں سات ہیں اس سے بھی صاف معلوم ہوا کہ عنق وگردن، ''صلب'' پیٹھ سے الگ ہے جیسا کہ گذشتہ بالا صفحات میں پہلی دلیل کی تحقیق میں مذکور ہوا اور پانچ پیٹھ ''صلب'' میں ہیں، اور بقیہ پسلیوں کے اطراف میں ہیں اور پسلیوں کے اطراف میں بازوئیں اور کہنیاں وغیرہ بھی ہیں۔ اس پر خوب غور کرنا چاہیے کیونکہ پیر صاحب نے ان منقولہ عبارات میں گردن ''عنق'' اور کندھے وکاہل، کو خلط ملط کر دیا ہے۔ اب امام اصمعی جیسے لغت کے امام نے فقار کو صلب پیٹھ کے علاوہ دوسرے اعضاء کی ہڈیوں کو شامل قرار دیا ہے تو ائمہ لغت کا اجماع اس پر نہ ہوا کہ وہ صرف پیٹھ کی ہڈیوں پر اطلاق ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ امام اصمعی نے فقار سے پیٹھ کی ہڈیاں گردن کی ہڈیاں اور پسلیوں کے اطراف کی ہڈیاں بھی مراد لی ہیں اور ہماری عمومی معنی کا مستدل ہے پیر صاحب نے تو اپنی کتاب میں امام اصمعی کا قول نقل ہی نہیں کیا حالانکہ فتح الباری میں جو حافظ صاحب کا قول نقل کیا اور ابن سیدہ کا جو قول نقل کیا اسی کے ساتھ ہی یہ امام اصمعی کا قول بھی وہیں منقول تھا غالباً اس قول کے نقل کرنے سے ان کی دعویٰ اجماع پر بڑی شدت سے ضرب پڑتی ہے اس لیے اس کے ذکر سے ہی اجتناب کیا گیا۔ امام اصمعی کی اس تحقیق کی بھی حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی حدیث جو امام ترمذی اپنی جامع میں لائے ہیں تائید کرتی ہے اس حدیث مبارک کے یہ الفاظ ہیں۔ ثم قال سمع الله لمن

حمده ورفع يديه واعتدل حتى يرجع كل عظم فى موضعه معتدلا ( جامع الترمذی مع تحفه الاحوذی صفحه ۲۴۹ ) یہ مسلم ہے کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر کرتی ہے پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس طریق میں ''کل عظم'' کی جگہ ''کل فقار'' ہے اس سے بھی کل عظم ہی مراد ہے یعنی ہر ہڈی جو اپنے مکان یعنی جوڑ سے نکل چکی تھی وہ اپنے مکان، جوڑ، کو لوٹ آئی اور یہی ہمارا مطلوب ہے غالبًا پیر صاحب فرمائیں گے کہ یہی الفاظ ''كل عظم فى موضعه'' قعدہ کی حالت میں وارد ہیں تو کیا قعدہ میں بھی ارسال ہوگا تو اس کا جواب بالکل واضح ہے کہ قیام بعد الرکوع میں عموم او استغراق (جس پر ''کل'' دلالت کرتا ہے) کے مفہوم لینے سے کوئی مانع نہیں اور نہ ہی وہاں کوئی مخصص آیا ہے اس کے برعکس قعدہ میں ہاتھوں کی ہیئت اور ان کا رانوں پر رکھنا مخصوص ہے لہٰذا قعدہ میں ہاتھوں وغیرہ کی ہڈیاں مستثنیٰ ہیں اور باقی سب ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں گی۔

آں جناب ''فی الصلوۃ کو بالکل عام مانتے ہوئے بھی ہر رکعت کے ساتھ اجزاء ۱۔ قیام ۲۔ رکوع ۳۔ قیام ما بعد الرکوع ۴۔ سجدہ ۵۔ قعدہ ۶۔ سجدہ اور جلسہ استراحت میں پانچ اجزاء یعنی دو قیاموں کے علاوہ سب اجزاء کو مستثنیٰ قرار دیکر بھی اس کو عام مانتے ہیں اور اس لیے اس میں دونوں قیاموں کو شامل سمجھتے ہیں اس طرح ہم بھی صرف ہاتھوں کو اس حکم سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں اور باقی سب ہڈیاں اس میں داخل رہیں گی بتایئے کیا خرابی اس سے لازم آتی ہے؟

الحمد للہ لغت کے ایک امام اصمعی کے قول سے ثابت ہوا کہ فقار سے مراد سب ہڈیاں ہیں جن میں صلب ''پیٹھ'' کے علاوہ گردن، عنق اور پسلیوں کے اطراف کی ہڈیاں جن میں ہاتھ اور کہنیاں داخل ہیں وہ سب فقار میں داخل ہیں اور صحیح حدیث اسی صحابی رضی اللہ عنہ کی بھی اس کی تفسیر کل عظم سے کرتی ہے پھر کونسی رکاوٹ ہے اس پر عمل کرنے سے؟ ویسے پیر صاحب نے دوسرے اہل لغت سے جو اقوال نقل کئے ہیں ان میں بھی واضح طور پر یہ بات موجود ہے کہ پیٹھ کی حد کاہل، کندھے سے شروع ہوتی ہے اور بازوئیں کندھوں، کے اہل، میں ہی ہیں۔ لہٰذا یہ بازوئیں کہنیوں کی ہڈیاں بھی اس میں آجاتی ہیں آپ اس پر اچھی طرح غور فرمایئے اس نہج پر سوچنے سے معلوم ہوگا کہ امام اصمعی اور دوسرے ائمہ لغت میں بھی کوئی خلاف نہیں ہے سب کی عبارات کا محل وہی رہتا ہے۔ کیونکہ پیٹھ کی ہڈیوں سے مراد خود پیٹھ اور جو اعضاء اس کے ساتھ لگے ہوئے ہیں ان سب کی ہڈیاں مراد ہوں گی۔

ناظرین کرام آپ دیکھیں کہ پیر صاحب نے جو اس تنقید پر دو اوراق صرف فرمائے ہم نے اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے ان کا جواب چند صفحات میں عرض رکھ دیا۔ اب انصاف اہل علم وفضل کا کام ہے۔

اب آپ غور فرمائیں کہ جب لغت کے امام اصمعی سے ثابت ہوا کہ فقار سے پیٹھ کی ہڈیوں کے سوا اور ہڈیاں بھی مراد ہیں کہ جن کی تفصیل اوپر گذری اور حدیث کا دوسرا طریق بھی اس کا مؤید ہے تو اب میرا شکوہ بالکل صحیح ہے کہ جب فقار کل عظم کی معنی میں ہے تو پھر ہاتھوں یا کہنیوں کی ہڈیوں کو بلا وجہ مستثنیٰ کیوں قرار دیا جا رہا ہے لہٰذا پیر صاحب نے اس سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کے جواب کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی۔ فالحمد لله على ذلك

پھر پیر صاحب صفحہ ۷۷ سے لے کر صفحہ ۷۸ کے نصف تک امام بخاری رحمہ اللہ کی ترتیب ابواب سے میرے استدلال پر کلام کیا ہے۔ ناظرین کرام کو میں یہ عرض کروں گا کہ وہ میرے اس کتاب کے مطالعہ کے وقت میری کتاب ''نیل الامانی'' اور پیر صاحب کی یہ زیر تنقید کتاب دونوں کو سامنے رکھ کر دونوں کی عبارت کو اچھی طرح سمجھ کر پھر اس کتاب کا مطالعہ فرمائیں تا کہ انہیں موازنہ کا موقع صحیح طور پر ملے اور میری تنقید کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔

پیر صاحب نے اس سلسلہ میں دو باتیں پیش کی ہیں اور دوسرے سجدہ کی مثال پیش فرمائی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دوسرے سجدہ کی ہیئت بیان کرنے کے لیے الگ حدیث پیش نہیں فرمائی بلکہ پہلے سجدہ کی ہیئت بھی بعینہٖ پہلے سجدہ کی تھی لہٰذا دوسری بار دوسرے سجدہ کے لیے اسی حدیث کے لانے کی ضرورت نہیں رہی اسی طرح قیام اول کے لیے جو حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث لائے وہ دوبارہ قیام ما بعد الرکوع کے باب میں نہیں لائے کیونکہ دونوں قیاموں کی ہیئت بالکل ایک ہے یہ ہے ماحصل پیر صاحب کی پہلی بات کا لیکن پیر صاحب نے یہاں بڑی بے انصافی سے کام لیا ہے کیونکہ دونوں سجدوں اور دونوں قیاموں میں بہت بڑا فرق ہے دونوں سجدوں میں آپس میں ذرہ بھر فرق نہیں نہ ہیئات میں نہ ان میں پڑھی جانے والی دعائیں اور تسبیحات میں اور نہ ہی سجدہ کے متعلق اس بات کا عدم علم کہ وہ پہلا ہے یا دوسرا کوئی حرج پیدا کرتا ہے اور نہ اس سے رکعت کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی اندیشہ ہوتا ہے اس صورت میں امام والا مقام دوسرے سجدہ کے لیے بھی دوبارہ وہی حدیثیں فرماتا تو یہ بلا وجہ تطویل الاطائل ہوتی۔

لیکن پہلے قیام اور ما بعد الرکوع والے قیام میں چند باتوں کا فرق ہے۔ مثلاً پہلے قیام میں قرآت فرض ہے ما بعد الرکوع والے قیام میں قرآت القرآن نہیں بلکہ تسبیح وتحمید ہے۔ پہلے قیام کے ملنے سے رکعت ہو جائے گی لیکن دوسرے قیام کے مل جانے سے رکعت نہیں ہوگی بلکہ دوبارہ رکعت پڑھنی پڑے گی اور اس طرح ان دونوں قیاموں کی ہیئت کو ایک ہی قرار دینے سے رکعت کے جانے کا بڑا اندیشہ رہتا ہے۔ کیونکہ اگر امام تو پہلے قیام میں کھڑا ہو لیکن مقتدی مسبوق اس کو قیام ما بعد الرکوع خیال کر کے فاتحہ نہیں پڑھتا تو اس کی رکعت

نہ ہوگی اور اگر قیام مابعد الرکوع ہو اور وہ اس کو پہلا قیام سمجھ کر سورہ فاتحہ پڑھتا ہے تو یہ امر کی مخالفت ہوگی۔

ان وجوہات کی بنا پر ان دونوں قیاموں میں اسم میں اشتراک کے باوجود بڑا فرق ہے لہٰذا اگر امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اس مابعد الرکوع والے قیام میں وضع ہوتا اور وہ ضرور حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو دوبارہ اس قیام کے بیان میں پیش فرماتے ان فروق کے باوجود بھی امام کے صاحب موصوف ان دونوں قیاموں کی ہیئت ایک قرار دینے کی وجہ سے دوبارہ حدیث نہیں لائے تو یہ قارئین کو اندھیرے میں چھوڑنے کے مترادف ہے۔ علاوہ ازیں یہ جو کچھ پیر صاحب تحریر فرماتے ہیں وہ سب یہ فرض کر کے کہ امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک دونوں قیاموں کے متعلق وہی ہے جو پیر صاحب کا ہے حالانکہ یہ بات نہ صحیح بخاری میں ہے اور نہ ہی امام صاحب موصوف رحمۃ اللہ علیہ کی کسی دوسری کتاب میں موجود ہے پھر انہیں کیسے معلوم ہوا کہ وہ ان دونوں میں ہیئت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں سمجھتے تو یہ رجم بالغیب ہے۔ پیر صاحب کی بھی عجیب حالت ہے اور کسی دوسرے کے متعلق خود ہی کوئی مسلک فرض کر لیتے ہیں پھر انہی کی عبارات سے اس بات پر استدلال کی بنیاد بھی رکھ لیتے ہیں یا للعجب۔

انہیں بہر حال پہلے تو کہیں سے ایسی عبارت نقل فرمائی تھی جو ان کے ام مزعومہ مسلک کی وضاحت کرے پھر اس پر بناء کر کے وہ ان کی دوسری عبارات سے استدلال کرتے۔ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ ہمارا استدلال قوی نہیں تب بھی امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا مابعد الرکوع والے قیام میں اس حدیث کے عدم ذکر کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ کو اس قیام کی ہیئت میں کچھ تردد ہو کہ کیا ہونا چاہیے جیسا کہ پیر صاحب امام احمد کے متعلق فرماتے ہیں اس لیے اس تردد کی وجہ انہوں نے اس کو اس طرح چھوڑ دیا تاکہ محققین خود اس کے متعلق سوچیں اور تحقیق کے لیے مزید فکر وتدبر سے کام لیں۔ ہاں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کے ہاں دونوں قیاموں کی ہیئت ایک ہی ہے۔ اس کے لیے تو انہیں ان کی تصانیف سے یا نقل صحیح سے دلیل پیش کرنی تھی دوسری بات پیر صاحب یہ فرماتے ہیں کہ ''امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ''وضع الیمنی علی الیسری فی الصلوۃ'' سے قبل رفع الیدین کے دو باب باندھتے ہیں حالانکہ مصنف کے قول کے مطابق ہاتھ باندھنے کا باب ان دونوں ابواب سے پہلے ہونا چاہیے تھا الخ ''یہ بھی محض مغالطہ ہے۔ پہلے باب میں جو حدیث لائے ہیں اس میں استفتاح کی تکبیر کے وقت رفع الیدین کا ذکر ہے اور یہ یقیناً ہاتھ باندھنے سے پہلے ہے لیکن اسی حدیث میں اس کے ساتھ متصل میں ''واذا رکع واذا رفع'' مذکور ہے۔ چونکہ تکبیر عندالاستفتاح کے وقت ہاتھ اٹھانا وضع الیمنی علی الیسری سے قبل ہے اس لیے اس کو تو پہلے ہی ذکر کرنا تھا اب اگر امام موصوف رحمہ اللہ رکوع کے وقت اور اس سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کا ان کے

ابواب میں ذکر کرتا تو وہ اس طرح احادیث ذکر کرنے پر مجبور ہوتے ہ پہلے باب میں یہ فرماتے۔ باب رفع الیدین اذا کبر پھر باب وضع الیمنی علی الیسری اوراس قیام کے متعلق چند دوسری باتیں ذکر فرماتے پھر رکوع کے ابتداء میں پہلی حدیث کا صرف یہ ٹکڑا لاتے کہ "واذا رکع" یہ اختصار انتہائی مخل ہوتا یا یہ پھر ابتداء سے لے کر رکوع تک کے الفاظ ذکر کرتے اور فرماتے رفع الیدین اذا کبر واذا رکع اسی طرح پھر رکوع سے سر اٹھانے کے بعد بھی یہی بات پیش آتی اس میں بھی یا تو اختصار مخل ہوتا یا دوبارہ وہی عبارت واذا رفع تک دوبارہ لاتے اور یہ طوالت بلا طائل ہوتی چونکہ یہ رفع الیدین کی تینوں واضح ایک ہی حدیث میں ایک ہی جگہ مذکور ہیں لہٰذا ان کو یکجا ذکر کرنا ہی اولی وانسب بلکہ صحیح بھی اسی طرح ہوتا لہٰذا اس سے تو امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ کی فقاہت ورقۃ النظر نمایاں ہوتی ہے اور چونکہ رفع الیدین کے چار مواضع میں سے تین تو ایک ہی جگہ مذکور ہوئیں تو بقیہ ایک یعنی تیسری رکعت کو اٹھتے وقت رفع الیدین کرنے کا باب بھی ساتھ ہی باندھ لیا تا کہ رفع الیدین کے عام مواضع کا ذکر یکجا ہو جائے۔ اس طرح بلا وجہ طوالت سے بھی اجتناب ہو گیا۔ بھلا اس میں کون سی اعتراض کی بات ہے۔

قارئین حضرات خود ہی انصاف کرتے جائیں۔

آگے صفحہ نمبر ۸۷ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے "حتی یعود کل فقار مکانہ" کے ٹکرے سے جو میں نے استدلال کیا ہے اور یہ بتایا کہ اس ٹکڑے سے بھی امام محدثین یہی رکوع کے بعد والے قیام کی ہیئت بیان فرمانا چاہتے ہیں اس پر پیر صاحب نے بہت لے دے کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "یہاں انتہائی جرات سے کام لیا گیا ہے۔ جو معنی اس ٹکڑے کی مصنف نے اپنے خیال میں رکھی ہے اس کو امام بخاری کے ذمہ بھی لگایا گیا حالانکہ امام بخاری کی شان اس سے اعلی ہے کہ وہ اجماع اہل لغت کے خلاف مصنف کی طرح کوئی نیا معنی اختیار کرے۔"

میرے محترم ناظرین آپ خدا لگتی کہیں اور بتائیں کہ آیا میں نے یہاں انتہائی جرآت سے کام لیا ہے یا پیر صاحب نے گذشتہ صفحات میں امام اصمعی کا قول نقل کیا گیا ہے جو دوبارہ اس جگہ پر لکھتا ہوں۔ فتح الباری میں "روی عن الأصمعی هی خمس وعشرون سبع فی العنق وخمس فی الصلب وبقیتها فی اطراف الاضلاع۔" (بتحقیق ابن باز صفحہ ۳۰۸)

یعنی امام اصمعی فرماتے ہیں کہ فقار پچیس ہڈیاں ہیں جن میں سے سات عنق وگردن میں ہیں پانچ پیٹھ، صلب، میں اور بقیہ پسلیوں کے اطراف میں ہیں۔ اس عبارت سے دو آنکھوں والا ذو فہم آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے کہ فقار سے مراد صلب، پیٹھ، کے علاوہ بھی بیس (۲۰) ہڈیاں اور بھی ہیں جن میں سے سات عنق

وگردن میں ہیں اور تیرہ (۱۳) پسلیوں کے اطراف میں۔ جب واضح طور پر ثابت ہوگیا کہ نقار کو صرف صلب، پیٹھ کی ہڈیوں تک محدود نہ رکھنے میں راقم الحروف ہی منفرد نہیں ہے بلکہ میرے ساتھ ایک جلیل القدر لغت کا امام شیخ اصمعی بھی متفق ہیں پھر اجماعِ اہل لغت کی دعویٰ اپنے مقلدین کو ایک غلط اور باطل تاثر دینے کے سوا اور کیا رہ جاتی ہے؟

پھر امام اصمعی کے اس قول کو حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ کی اسی حدیث کی دوسرے طریق جو ترمذی شریف میں موجود ہے اور جو گذشتہ صفحات میں نقل بھی کر چکا ہوں۔ کی تائید بھی حاصل ہے۔ پھر اس میں کونسی قباحت ہے ہم نے نقار کے لفظ کو عام رکھ کر مطلوب معنی لے لی؟

ناظرین کرام: آپ پیر صاحب کی روانی تو ملاحظہ فرمائیں کہ ایک طرف انہوں نے اپنی پوری کتاب میں امام اصمعی کا قول نقل تو نہیں فرمایا مگر اس کی طرف ایک ادنی سا اشارہ تک نہیں کیا حالانکہ یہ قول ''فتح الباری'' جیسی مستند کتاب میں موجود ہے دوسری جانب انہوں نے بے جا جرات سے کام لے کر اس پر اہل لغت کا اجماع ثابت کرنے کی کوشش فرمائی اس طرزِ عمل کو ہم جیسے ہیچمدان کیا نام دے سکتے ہیں؟

(ثانیا) پیر صاحب نے جو اہل لغت کے اقوال نقل کیے ہیں ان میں یہ بھی وضاحت ہے کہ اس ظہر یا صلب کی ابتداء کاہل (کندھے) سے شروع ہوتی ہے اور انسان کی بازوئیں جن میں ہاتھ اور کہنیاں ہیں وہ بھی ان کندھوں ہی کے ساتھ لگی ہوئی ہیں لہٰذا یہ بازوؤں کی ہڈیاں بھی ان کاھلوں (کندھوں) کے ساتھ اس صلب کی ہڈیوں میں شامل ہوجاتی ہیں لہٰذا اہل لغت میں کوئی اختلاف نہ رہا صرف اجمال وتفصیل کا فرق ہوا دوسرے ائمہ نے اجمال سے کام لیا امام اصمعی نے تفصیل سے ان جملہ ہڈیوں کی وضاحت فرمادی۔ بہر حال یہ ہماری تحقیق کے بموجب اگر امام والا مقام رحمۃ اللہ علیہ نے اس لفظ ''نقار'' سے امام اصمعی کے قول کے مطابق جمیع عظام جو اپنے مکان سے نکل گئے تھے مراد لے لیے تو اس میں اہل لغت کے اجماع کا خلاف کب ہوا اور کیسے ہوا بلکہ امام موصوف نے اہل لغت کے ایک جلیل القدر امام کا ہی قول لیا ہے بہر حال یہ اجماعِ اہل لغت کی دعوی سراسر باطل ہے اس پر کوئی دلیل قطعاً نہیں ہے۔

محترم قارئین، پیر صاحب نے آگے جا کر صفحہ ۸۷ پر امام ابن حزم کا ایک اقتباس ان کی کتاب ''الاحکام'' سے نقل فرمایا ہے جس کا ترجمہ خود ان کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے۔

یعنی امام ابن جریر طبری نے امام شافعی سے چار سو (۴۰۰) ایسے مسائل نقل کیے ہیں جن میں انہوں نے اجماع کے خلاف کیا ہے اسی طرح دوسرے ائمہ کے اقوال دمسائل میں پایا جاتا ہے۔ یعنی ابن ابی لیلی، سفیان ثوری، اوزاعی، زفر، ابو یوسف، محمد بن الحسن الشیبانی، حسن بن زیاد اللؤلوی، اشھب، ابن الماجشون،

مزنی، ابوثور، احمد بن حنبل، اسحق بن راھویہ، داؤد اصبہانی اور محمد بن جریر طبری، ان میں سے ہر ایک سے ایسے فتوے واقوال منقول ہیں جن کا کوئی دوسرا عالم ان سے قبل قائل معلوم نہیں ہوتا۔ یہ بالکل مشہور ومعروف باتیں ہیں'' اس اقتباس کا جو مفہوم ومطلب اور اس کا جو لازمی نتیجہ نکلتا ہے وہ ناظرین اہل نظر سے مخفی نہیں۔

جب پہلے سے یہ ہوتا آرہا ہے کہ بعد میں آنے والا کوئی عالم وفاضل محقق ومدقق اپنے پیشواؤں سے بہت سے مسائل واقوال میں اختلاف کرتا آرہا ہے اور ایسے فتوی دیتے آئے ہیں اور ایسی تحقیقات پیش فرماتے رہے ہیں جو ان سے قبل کسی نے نہیں دیں اور نہ پیش فرمائیں اور اس رویہ کو پیر صاحب بھی بحال رکھتے ہیں اور اس سے اپنے موقف کی تائید کرتے ہیں تو کیا بعد میں آنے والوں کے اپنے پیشواؤں سے خلاف اپنی تحقیق واجتہاد کی بناء پر صرف پیر صاحب تک ختم ہوجاتا ہے اور کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے؟ اور کیا یہ ان کا رزو دشدہ رائیٹ ہے اگر نہیں اور ہر گز نہیں تو پھر میں نے امام بخاری رحمہ اللہ نے اہل لغت سے تحقیق کی بناء پر خلاف کیا اور خلاف بھی مدلل تحقیق کے تحت جو امام اصمعی کے قول سے مؤید ہے، تو اس سے کونسا آسمان ٹوٹ پڑا؟ اس سے عربیت کے کسی قانون کی خلاف ورزی ہوئی؟

بہر حال پیر صاحب نے جرات کا الزام تو مجھے دیا لیکن درحقیقت مرتکب خود ہی ہوئے ہیں۔ آگے پھر فرماتے ہیں۔ فللہ الحمد والمنة والفضل والثناء الحسن

(ثانیا) امام بخاری نے یہ جملہ اس باب کے تحت ذکر کیا ہے یعنی باب الطمانية حين يرفع راسه من الركوع جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اس جملہ سے اطمینان ثابت کیا ہے اس میں ہاتھوں کے باندھنے اور کھولنے کا کوئی ذکر نہیں مصنف محترم نے اپنی مفروض معنی کو ذہن میں رکھ کر پھر امام صاحب کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے'' لیکن جناب والا امام والا مقام رحمہ اللہ کے تراجم الا جواب کے سمجھنے اور ان سے مسائل ونکات اخذ کرنے کا حق صرف آں محترم کے لیے تو رزو دشدہ نہیں ہے۔ ہم آپ کے علم میں کم سہی لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے کچھ نہ کچھ علم ضرور مرحمت فرمایا ہے جس سے میں بجا طور پر اپنا حق سمجھتا ہوں کہ امام موصوف کے تراجم الا جواب پر کچھ غور وفکر کروں اور تدبر وتامل سے کام لوں اور کسی کو یہ حق نہیں کہ یہ حق مجھ سے چھین لے۔

سنئے جناب عالی حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ کا یہ جملہ ترجمہ الباب کا ہی حصہ ہے اس لیے یہ مترجم بہ ہے نہ مترجم لہ

اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسی امام موصوف آگے چل کر پھر ایک باب منعقد فرمایا ہے ''باب يهوى بالتكبير حين يسجد'' وقال نافع كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبتيه۔ اس کی شرح میں

حافظ ابن حجر نے پہلے اس اثر کو موصول بیان فرمایا پھر اس کے متعلق دو شارحین کا نقطہ نظر بیان فرمایا پھر تحریر فرماتے ہیں"والذی یظهر لی ان اثر ابن عمر من جملة الترجمه فهو مترجم به لا مترجم له والترجمه قد تكون مفسره لمجمل الحديث وحذا منها.

یعنی جو مجھ پر ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر من جملہ ترجمۃ الباب ہے لہٰذا وہ مترجم بہ ہے نہ کہ مترجم اور ترجمہ کبھی حدیث مجمل کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اور یہ ترجمہ بھی اسی بات سے ہے۔ دیکھا آپ نے۔ حافظ صاحب موصوف نے باب کے تحت جو حضرت ابن عمر کا اثر وارد کیا ہے اس کو بھی ترجمہ کا حصہ بنایا یعنی امام موصوف نے ترجمہ میں دو چیزیں بیان فرمائیں ایک تو یہ کہ سجدہ کی طرف جھکے تو تکبیر کے ساتھ اور دوسری چیز سجدہ میں گرنے کی کیفیت کا بیان فرمایا یعنی سجدہ میں پہلے ہاتھ رکھے پھر گھٹنے۔

بس اسی طرح سمجھ لیجئے کہ امام بخاری نے پہلے"باب الاطمانينه حين يرفع راسه من الركوع" تحریر فرمایا پھر اس کے متصل میں"وقال ابو حمید سے اس قیام کی کیفیت بھی بیان فرمادی بتایے اس میں کون سی قباحت ہے پھر اس پر اعتراض کیسا؟

رہا پیر صاحب کا یہ فرمانا کہ"مصنف محترم نے اپنی مفروض معنی کو ذہن میں رکھ کر پھر امام صاحب کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے" تو جناب والا یہ آپ پر بھی الٹ سکتا ہے یعنی آپ نے پہلے تو امام اصمعی کے قول کے بیان سے پہلو تہی کرتے ہوئے دوسرے ائمہ لغت کی عبارات سے"فقار" کی معنی ان کی عبارات سے خود ہی فرض کر کے امام بخاری کے اس جملہ کو بلا وجہ تکرار کے نذر کر دیا حالانکہ امام صاحب موصوف کی فقاہت ودقہ نظر اس سے کہیں بمراحل اعلی وارفع ہے کہ وہ بلا وجہ ایسا تکرار کرتے جائیں جب کہ ہمارے موقف کی بموجب اس میں تاسیس ہے اور تاسیس بلا وجہ تکرار اولی وانسب ہے۔ پھر میں گذارش کر آیا ہوں کہ"فقار" کی جو معنی بیان کی گئی ہے اس میں یہ بیان ہے کہ صلب وپشت، کی ابتداء کاہل سے ہوتی ہے اور انسان کی بازوئیں بھی ان کاھلوں میں ہی تو ہیں لہٰذا یہ خود اس صلب میں داخل ہیں ان کا اخراج بلا دلیل جائز نہیں اگر کوئی انصاف پسند اہل نظر ہے تو اتنی بات بھی ان کے لیے کافی بن سکتی ہے لیکن اگر کسی نے"میں نہ مانوں" کی قسم کھا رکھی ہے تو پھر اس کے سامنے علم وتحقیق کے دفاتر بھی بیکار ثابت ہوں گے۔

پھر صفحہ ۹۷ پر آگے فرماتے ہیں"فتح الباری صفحہ ۲۸۸ السلفیہ میں اس کے بارے میں ہے کہ"وهو ظاهر فيما ترجم" یعنی جس مسئلہ کے لیے امام موصوف نے باب رکھا ہے یعنی اطمینان اس کے لیے یہ جملہ ظاہر دلیل ہے" میں کہتا ہوں کہ اس جملہ سے اطمینان تو بلا شک وشبہ ظاہر ہے لیکن اس کے ساتھ اس سے اگر ایک اور چیز بھی نمایاں طور پر واضح ہوتی ہے یعنی اس مابعد الرکوع والے قیام کی کیفیت اور اس کو ہم

نے بیان کیا ہے تو اس پر آپ اتنے خطا کیوں ہو رہے ہیں۔

جناب والا میں نے آں جناب سے ایک مرتبہ صحیح بخاری کے ایک ترجمہ الباب اور اس کے تحت چند احادیث کی مطابقت کے سلسلہ میں سوال کیا تھا آں محترم نے جو توجیہ بیان فرمائی وہ دل کو لگی اور صحیح نظر آئی اور اس کو میں نے صحیح بخاری (طبع منیریہ) کے حاشیہ پر لکھ دیا۔ حالانکہ آں جناب کی یہ توجیہ کسی شارح بخاری شریف نے بیان نہیں فرمائی تو کیا ہم آں جناب کی اس توجیہ یا تحقیق کو صرف اس لیے نظر انداز کر دیں کہ یہ توجیہ کسی اور شارح نے نہیں بیان فرمائی ؟ ہرگز نہیں اللہ تعالیٰ کی عطاء و مرحمت خلف سے بھی بند نہیں ہوئی (وما كان عطاء ربك محظورا) لہٰذا جب راقم الحروف تحقیق قواعد علمیہ اور لغت عربیہ اور شراح کے مناہج شرح کے مخالف نہیں تو گو ان میں سے کسی نے یہ تحقیق بیان نہ بھی فرمائی ہو تو پھر بھی اس کے لے لینے سے کیوں گھبرایا جاتا ہے اور اس کے قبول کرنے میں کونسا مضائقہ ہے؟ مزید گزارش کہ امام بیہقی نے بھی حضرت ابوحمید کی اس جملہ والی حدیث پر اس طرح باب منعقد فرمایا "باب كيف القيام من الركوع" (السنن الکبری صفحہ ۷۲) یعنی رکوع کے بعد والے قیام کی کیفیت کیا ہے" اور ظاہر ہے کہ اطمینان کے ساتھ ساتھ وضع یا ارسال بھی اس قیام کی کیفیت میں داخل ہے۔ پھر باب کے تحت پہلے وہ حدیثیں لائے جو صرف اعتدال اور اطمینان کا اظہار کرتی تھیں۔ مثلاً "ثم ارفع حتى تعتدل قائما" اور "ثم رفع راسه فانصب قائماهيئته" پھر تیسری حدیث میں حضرت ابوحمید والی حدیث ذکر کی اور اس میں اس جملہ کا ذکر کیا اس طرح اعتدال واطمینان کا ذکر بھی ہوا اور اس قیام کی دوسری کیفیت بھی بیان ہوگئی یعنی اس قیام میں اطمینان و اعتدال کے ساتھ ارسال یعنی ہاتھ کھولنے بھی ہیں واللہ اعلم۔

پھر صفحہ ۷۹ پر "تصویر کا دوسرا رخ" کے عنوان کے تحت جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ صفحہ ۸۰ کے نصف تک چلا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سنن کبری للامام البیھقی صفحہ ۳۴۵ میں ایک روایت حضرت رفاعۃ بن رافع سے ہے وہی مسیئ الصلوۃ والی حدیث ہے جس میں رکوع کے بعد والے قیام کے متعلق یہ الفاظ وارد ہیں "ثم تقول سمع الله لمن حمده ويستوى قائما حتى ياخذ كل عضو ماخذه ثم يقيم صلبه" اس قطعہ میں "ويستوى قائما حتى ياخذ كل عضو ماخذه" کے الفاظ سے استدلال فرماتے ہیں کہ حکم ہے کہ رکوع کے بعد سیدھا کھڑا ہو جانا چاہیے۔ حتی کہ ہر عضو اپنی جگہ آ جائے ہاتھ بھی عضو ہیں اور رکوع پیشتر والے قیام میں ان کی جگہ سینہ پر تھی لہٰذا اب جو وہ رکوع سے سیدھا ہو تو ہاتھ پھر اسی جگہ سینہ پر آ جائیں گے اور ان کو باندھنا پڑے گا۔

ہماری گذارش یہ ہے کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر کرتی ہے یہی مسیئ الصلوۃ والی حدیث جس

کو ہم دلیل اول میں ذکر کر آئے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں ”فاذا رفعت راسك فاقم صلبك حتی ترجع العظام الی مفاصلها“ یعنی جب رکوع سے اپنا سر اٹھاؤ تو اپنی پیٹھ کو سیدھا رکھ حتی کہ تمھاری سب ہڈیاں اپنے جوڑوں کی طرف لوٹ آئیں۔“ اور یہ حدیث ایک ہی ہے اس میں وضاحت ہے کہ اپنی جگہ سے مراد جوڑ ہیں۔ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں ”العظام“ سے سب ہڈیاں جو اپنے جوڑوں سے نکل چکی تھیں مراد ہیں اور شراح کرام سے بھی ثابت کیا گیا کہ انھوں نے بھی ان عظام کو صرف (صلب) تک محدود نہیں رکھا بلکہ کچھ اور عظام بھی اس میں شامل سمجھے ہیں اور ان کو فی الواقع نکالا بھی نہیں جاسکتا جب شراح نے بھی ان کو پیٹھ تک محدود نہیں رکھا تو ہمیں بھی حق ہے کہ اس کو اور بھی عام کر لیں اور اس لفظ ”العظام“ سے عموم استغراقی لیں جو اس جمع معرف باللام صیغہ کی تقاضا ہیں۔ پیر صاحب نے جو باتیں ”العظام کو صرف (صلب) پیٹھ تک محدود کرنے کے لیے کی تھیں ان سب کا جواب ہم گذشتہ صفحات میں تحریر کر آئے ہیں جب اس حدیث میں ”ماخذ“ کی جگہ مفاصل ہے تو پیر صاحب والی روایت (بیہقی والی) میں بھی ماخذ سے مراد ہی ”مفصل“ جوڑ ہیں کہ وہ معنی جو انہوں نے اپنے بلا دلیل زعم سے کی ہے۔ اس لیے یہ دونوں روایتیں ایک ہی ہیں ان کا مخرج ایک ہی ہے دونوں کا راوی رفاعہ بن رافع ہے اور ان سے راوی دونوں جگہ یحییٰ بن خلاد ہے اور یحییٰ سے ان کا بیٹا علی ہی ہے یہاں علی سے نیچے ہر تلامید میں تفاوت ہے تو ہوسکتا ہے کہ علی بن یحییٰ سے آخذین میں سے کوئی مفاصلا کی جگہ ماخذ لے آیا اور العظام کی جگہ کل عضو وارد کیا۔ بات ایک ہی ہے مزید گذارش کہ بیہقی والی روایت میں جو کل عضو وارد ہے تو اس نے ہمارے موقف کی ہی تائید کی کہ العظام سے ہر وہ ہڈی مراد ہے جو مفصل (جوڑ) سے نکل چکی لہٰذا پیر صاحب کی روایت خود ان کے موقف کو باطل کر رہی ہے فالحمد لله علی ذالك.

جب اسی حدیث سے یہ ثابت ہو کہ ماخذ (اپنی جگہ سے مراد مفاصل (جوڑ) ہیں تو عظام و کل عضو سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ کہنیاں بھی تو عضو ہیں وہ اپنے ماخذ یعنی جوڑوں کی طرف لوٹینگی یا اپنی جگہ آئیں گی تو اس سے ارسال ہی ہوگا نہ کہ وضع یہ فیصلہ آپ ناظرین حضرات خود فرمالیں بہر حال مال العظام و کل عضو اور مفاصل و ماخذ اور ترجع و یا خذ کا ایک ہی ہے بہر کیف اس عنوان ”تصویر کا دوسرا رخ“ کے تحت جو کچھ تحریر فرمایا گیا ہے اس میں کچھ بھی نہیں ہے محض بات کو طول دیکر ایک ہی حدیث کو دو بنا کر اور صحیح مراد جوڑ کو دانستہ گول کر کے ”اپنی جگہ جو رکوع سے قبل تھی مراد لے کر قارئین کو یہ غلط اور باطل تاثر دیا جارہا ہے کہ اس حدیث سے تو ہمارا ہی موقف ثابت ہوتا ہے اور راقم الحروف کی بات غلط ٹھہرتی ہے لیکن عالم الغیب والشہادہ سبحانہ وتعالیٰ نے ان کی اس ساری سعی کو بے سود کر دیا

فالحمد له اولاً آخر او ظاهر او باطنا۔

پھر صفحہ ۸۰ کے نصف سے میری تیسری دلیل پر کلام کیا گیا ہے میرے استدلال کو تحریر فرما کر پھر صفحہ ۸۱ پر تحریر فرماتے ہیں۔

''یہ استدلال بھی عجیب ہے کیونکہ رکوع کے بعد سر اٹھانے کے بعد جو رفع یدین کیا جاتی ہے اس کے بعد ہاتھ اوپر نہیں رہتے بلکہ نیچے سینہ تک آتے ہیں یعنی ہاتھ اوپر نیچے آتے رہتے ہیں اور وہی تشبیہ باقی رہتی ہے ہاتھ اوپر آتے ہیں اور نیچے جاتے ہیں بلکہ پنکھے کے مشابہ ہیں نہ معلوم مصنف نے یہاں سے کیسے استدلال کیا ہے حالانکہ ہاتھ باندھنے والی صورت میں بھی پنکھوں کی تشبیہ موجود ہے لہٰذا اس استدلال کی کوئی معنی نہیں۔

قارئین کرام، میرے استدلال میں ذرہ بھر عجوبہ پن نہیں ہے اس تشبیہ کی جو تقاضا ہے وہ میں نے واضح کر دی ہے اور بالکل بداہتہً یہ تشبیہ ارسال کی ہی صورت میں صحیح بنتی ہے لیکن یہ بات پیر صاحب کو پہلے خیال میں نہ تھی اس لیے اس کو عجیب قرار دے دیا ناظرین آپ جانتے ہیں اور مکرر سے کر خود تجربہ کر کے دیکھیں کہ آیا واقعی وضع کی صورت میں ہاتھ پنکھے کی طرح نیچے آتے بھی ہیں؟ آپ جانتے ہیں کہ ہاتھ یا تو کندھوں (منکبین) کی محاذاہ میں اٹھائے جاتے ہیں یا پھر کانوں کی محاذاہ میں اور دونوں ہی صورتوں میں وضع کی صورت میں ایک ہاتھ دائیں طرف آتا ہے اور ایک بائیں طرف کو آجاتا ہے یہ ہاتھ نیچے کب ہوتے ہیں۔ رفع راس سے قبل رکوع کی طرف جانے کے وقت بھی رفع الیدین ہوتا ہے اور اس میں پنکھے والی تشبیہ خود ملاحظہ فرمائیے کہ کیسی واضح ہے رفع الیدین ہوا پھر نیچے چلے گئے حتی کہ گھٹنوں پر جا پڑے بعینہٖ اسی طرح سر اٹھانے کے بعد رفع الیدین کے بعد پھر یہ دونوں ہاتھ نیچے جائیں گے تب یہ تشبیہ نمایاں اور صحیح ہوگی۔ ہاں اگر پیر صاحب اس کے قائل ہوں کہ سر اٹھانے کے بعد رفع الیدین کر کے پھر ہاتھوں کو نیچے چھوڑ دیا جائے پھر ان کو اٹھا کر سینے پر باندھ دیا جائے تب تو یہ تشبیہ صحیح ہو سکے گی لیکن یہ ارسال پھر اس کے بعد وضع اس کے متعلق انہیں کوئی دلیل پیش کرنا چاہیے جو ابھی تک پیش نہیں کیا گیا۔ باقی رفع الیدین کے ہاتھوں کا دائیں بائیں آجانا ان کے نزدیک اوپر نیچے آتا ہے تو یہ لغت عرف وبداہت اور ضرورہ کے سراسر خلاف ہے جو قطعاً نامقبول ہے۔ ہر منصف مزاج انسان کو یہ ماننا پڑے گا کہ ''مراوح'' والی تشبیہ صرف ارسال ہی کی صورت میں صادق آتی ہے۔ رہی پیر صاحب کی زبردستی یا سینہ زوری تو ان کے مقلدین کے لیے تو ضرور وزنی اور قابل تسلیم ہے لیکن ایک محقق اور عدل وانصاف تھامنے والا اس کو ہرگز تسلیم نہیں کرے گا۔ ہمیں مطمئن بھی اہل نظر وانصاف کو کرنا ہے ان حاسد مقلدین جو دوسروں کا موقف صحیح طور جاننے کی زحمت بھی نہیں اٹھاتے اور پیر صاحب کی صحیح وغلط بات پر آمنا وصدقنا کہہ اٹھیں۔ ان سے تو ہمارا خطاب ہی نہیں۔

ان حضرات کی اس اندھی تقلید کے امثلہ گذشتہ صفحات میں آپ ملاحظہ فرما بھی چکے ہیں لہٰذا ایسے لوگوں کو اگر میری واضع بات بھی نظر نہ آئے یا ان کے ذہن پر نہ بیٹھے تو وہ معذور ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔

''ثانیاً'' یہی روایت ''المحلی'' لا یجزم صفحہ ۷۹ جلد نمبر ٤ میں اس طرح ہے عن یعنی حسن بصری فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابی جب تکبیر تحریمہ کہتے اور جب رکوع کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو رفع الیدین کرنے سے اس طرح گویا کہ ان کے ہاتھ پنکھوں کے مشابہ ہیں اب بقول مصنف رکوع سے پہلے بھی ہاتھ نہیں باندھے جائیں بلکہ نیچے لٹکائے جائیں اگر کہا جائے کہ پہلے قیام میں صریحاً ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے تو ثابت ہوا کہ یہ استدلال ہی غلط ہے معلوم ہوا کہ اگر پنکھوں کی طرح ہاتھ اٹھائے جاتے تھے تو بھی اس طرح ہاتھوں کو اٹھایا جاتا ہاتھوں کے باندھنے کے منافی نہیں ہے اور اس روایت سے مصنف کا یہ کہنا کہ صرف دو جگہوں پر رکوع کرتے اور سر اٹھاتے وقت کے لیے یہ تشبیہ مذکور ہے غلط ثابت ہوا بلکہ ''المحلی'' کی روایت میں نماز شروع کرتے وقت اس طرح کی تشبیہ مذکور ہے اگر کوئی کہے کہ ''المحلی'' والی روایت بحوالہ ابن ابی شیبہ ہے اور (مصنف) ابی شیبہ میں پہلی بار یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت رفع الیدین کا ذکر نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابن حزم نقل کرنے میں ثقہ اور معتبر ہیں بعید نہیں کہ اس کے نسخہ میں یہ الفاظ ہوں نسخوں کا اختلاف ہوسکتا ہے اس لیے یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔

ناظرین کرام اس جگہ میں نے اپنے معمول کے خلاف پیر صاحب کی کتاب سے ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے تاکہ آپ ملاحظہ فرماسکیں۔

اس جگہ پیر صاحب نے کتنے تکلف وتعسف سے کام لیا ہے اور کسی حد تک۔ محض اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے۔ انصاف کا خون کیا ہے۔ میرے محترم ناظرین ''المحلی'' کی روایت جو ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس کے متعلق جب خود پیر صاحب بھی مانتے ہیں کہ وہ مصنف ابن ابی شیبہ میں موجود نہیں ہے تو پھر پیر صاحب کی یہ عبارت کہ ''بعید نہیں کہ اس کے نسخہ میں یہ الفاظ ہوں نسخوں کا اختلاف ہوسکتا ہے'' جو ایک وہمی احتمال سے زیادہ نہیں کیا فائدہ دے سکتی ہے حافظ ابن حزمؒ بلا شبہ ثقہ ومعتبر ہیں لیکن کیا وہ معصوم عن الخطا ہیں؟ اور کیا نقل میں ان سے؟ غلطی نہیں ہوسکتی تھی؟ کیا امام ابن حزم سے واقع کوئی غلطی نہیں ہوئی جب واقعات ثابت کرتے ہیں کہ فی نفس الامر ان سے غلطیاں ہوئی ہیں تو یہ ایک بھی اس لسٹ میں شامل کر دی جائے۔

ناظرین، یہ روایت امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں اور امام بیہقی نے سنن کبری اور معرفۃ السنن اور آثار میں ذکر کی ہیں ان کا مخرج واحد ہے یعنی حسن بصریؒ سے قتادہ سے ابن ابی عروبہ روایت کرتے ہیں

لیکن ان سب کی روایات میں پیر صاحب کی یہ زیادتی نہیں ہے پھر خود مصنف ابی شیبہ کے نسخہ میں بھی یہ زیادتی نہیں ہے پھر اثر جو امام احمد بن حنبلؒ سے روایت کرتا ہے اس میں امام احمدؒ کے شیخ معاذ بن معاذ ہیں اور وہی ابن ابی شیبہ کے شیخ ہیں اس روایت میں اور امام احمد کے اس روایت میں معاذ بن معاذ؟ کے علاوہ دو شیخ اور بھی ہیں (۱) ابن ابی عدی (۲) محمد بن جعفر ان تینوں شیوخ نے ابن ابی عروبہ سے اور وہ قتادہ سے اور وہ حسن بصری سے روایت کرتا ہے لیکن اس میں بھی یہ زیادتی نہیں ہے اب آپ خود انصاف کریں کہ جب مصنف ابن ابی شیبہ کے موجودہ نسخوں میں یہ زیادتی نہیں اور ابن ابی شیبہ کے شیخ ہی سے جو روایت امام احمدؒ نے کی ہے اس میں بھی یہ زیادتی نہیں اور اسی روایت جو امام بخاری جیسے امام محدثین نے بھی اس زیادتی سے خالی روایت کیا ہے پھر امام بیہقی جیسے کثیر الروایہ اور واسع الاطلاع محدث نے بھی یہ زیادتی ذکر نہیں کی تو کیا یہ انصاف کی بات ہوگی کہ ان محدثین عظام کی بات کو محض اس لیے رد کر دیا جائے کہ ان ائمہ عظام کے مقابلہ میں صرف ایک امام ابن حزم نے یہ زیادتی ذکر کی ہے؟ حالانکہ امام ابن حزم باوجود حفظ وثقاہت کے امام بخاری اور امام احمد اور امام بیہقی سے چند مراتب پیچھے ہیں اور پیر صاحب بس بلا وجہ محض اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے ان محدثین عظام کی روایات کو نظر انداز کر جاتے ہیں اور امام ابن حزم کی روایت کو لے کر میدان میں آجاتے ہیں فانا للہ وانا الیہ راجعون پھر اصولاً بھی یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ یہ زیادتی جس نے ذکر کی ہے ان سے عدد میں بھی زیادہ تو حفظ میں بھی زیادہ محدثین سے مخالفت کی ہے لہٰذا وہ شاذ وغیرہ محفوظ ہوئی لہٰذا مردود بھی حال جب یہ زیادتی ثابت ہی نہیں تو اس پر جو کچھ تعبیر کیا گیا وہ بھی اسی طرح منہدم ہو کر رہ گیا۔

رہا پیر صاحب کا احتمال اور ''ہوسکتا ہے'' کا شکی صیغہ تو معرض استدلال میں یہ کسی کام کا نہیں اب قارئین خود ہی فیصلہ کریں کہ ''ای الفریقین احق بالا من''

اگر ہم ان حقائق کو نظر انداز کریں اور تسلیم کریں یہ زیادتی اس روایت میں ہے تب بھی ہمارا موقف ان شاء اللہ اور الحمد للہ بالکل بے غبار ہے کیونکہ یہ تشبیہ ''کا نما المراوح'' صرف رکوع اور اس سے سر اٹھانے کے بعد سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ ''اذا احرموا'' سے کیونکہ یہ تشبیہ اس پر منطبق ہو نہیں سکتی اور بسا اوقات ماقبل میں چند امور مذکور ہوتے ہیں لیکن بعد میں آنے والے قید وغیرہ کا تعلق جو اس کے متصل وقریب ہوتے ہیں ان کے ساتھ ہوتا ہے پہلے امر سے نہیں ہوتا نیچے میں قرآن عظیم سے دو مثالیں پیش کرتا ہوں آپ غور فرمائیں۔ قرآن کریم میں سورہ النساء والمائدہ میں تیمم کے متعلق آتا ہے کہ:

﴿وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ

النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا﴾

آپ دیکھئے کہ فلم تجد واماء کی قید امور کے بعد آئی ہے لیکن اس کا تعلق ''مرضیٰ'' سے نہیں ہے کیونکہ مریض اور بیمار کے لیے پانی کے عدم وجوہ ان کی شرط نہیں بلکہ پانی اگر موجود بھی ہو پھر بھی اس کو تیمم کی اجازت ہے۔ دوسری مثال سورہ الحج میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا﴾

تفسیر ابن جریر و ابن کثیر اور دوسرے تفاسیر میں بھی یہ لکھتا ہے کہ ﴿يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا﴾ کا تعلق مساجد سے ہے اور یہی اولی لکھا ہے اور تو ہم آج بھی خود اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں کہ ان مندروں، دیولوں اور دوسروں کے معابد میں اللہ کے نام کا ذکر تو ہوتا نہیں کس کا ذکر ہوتا ہے وہ میری بات چھوڑیں خود جا کر مشاہدہ کریں کہ وہاں کس کا ذکر ہوتا ہے۔ یہی حال یذکر فیھا اسم اللہ کثیرا چند امور کے بعد آیا ہے لیکن اولی اور صحیح بات یہ ہے کہ اس کا تعلق صرف مساجد سے ہے نہ دیولوں یا مندروں وغیرہ سے۔ بعینہٖ اسی طرح پیر صاحب والی روایت کو بھی آپ سمجھ لیں کہ گو اس میں علی فرض التسلیم اذا احدموا کی زیادتی بھی ہے لیکن ''کانھا المراوح'' کا تعلق صرف رکوع کو جاتے وقت اور اس سے سر اٹھاتے وقت سے ہے۔ اب کہیے اس میں کیا خرابی ہے؟ اور یہ بھی ہم نے اس لیے کہا کہ اذا احرموا کے ساتھ ''کانھا المراوح'' کی تشبیہ چسپاں ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس میں اوپر نیچے ہاتھ ہوتے ہیں نہیں۔ الحمد للہ پیر صاحب والی زیادتی کے تسلیم کے باوجود بھی ہم نے اس کا معقول جواب عرض رکھ دیا ہے۔ اب انصاف آپ کا کام ہے۔

آگے صفحہ ۸۲ پر پھر فرماتے ہیں:

''ثالثاً پہلے قیام میں ہاتھ سینہ پر ہوتے ہیں وہاں سے ہٹ کر کندھوں یا کانوں تک جاتے ہیں اس کو تو مصنف پنکھے کے ساتھ مشابہ جانتے ہیں لیکن دوسرے قیام میں ان ہی کندھوں یا کانوں سے ہاتھ اسی سینہ پر آتے ہیں پھر گھٹنوں پر تو اس کو پنکھوں کے مشابہ نہیں جانتے یہ بھی عجیب اجتہاد ہے''

لیکن جناب والا پہلے قیام میں رفع الیدین سے جناب کی مراد یا تو تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے کی ہے یا بعد میں جب رکوع کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں اگر آں جناب کی مراد صورت اولی ہے تو یہ میرا مسلمہ ہی کب ہے؟

تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے والی ہیئت کو میں پنکھوں سے مشابہ سمجھتا ہی نہیں ہوں اور اس تشبیہ کا اس سے تعلق تسلیم ہی نہیں کرتا کما مر مفصلا اگر مراد رکوع کے وقت ہاتھ اٹھانے کی ہے تو اس میں تو ہاتھ اوپر

بھی اٹھتے ہیں اور پھر نیچے بھی چلے جاتے ہیں اور پھر گھٹنوں پر جاتے ہیں۔

اب قارئین کرام آپ ہی فیصلہ کریں کہ یہ میرا عجیب اجتہاد ہے یا پیر صاحب کی غلط فہمی اور بیجا سینہ زوری؟ جو چیز میرے ذمہ۔ اپنی طرف سے لگالی اس کو تو میں تسلیم نہیں کرتا اور جو تسلیم کرتا ہوں اس میں تو واقعہ اور فی نفس الامر یہ تشبیہ بوجہ اتم موجود ہے پھر اعتراض کیا۔ الحمد للہ میری تیسری دلیل پر جو کلام پیر صاحب نے کیا اس کا جواب کافی وشافی بعون الله وحسن توفیقه وتوفیقه تمام ہوا اللهم ما بنا من نعمة او باحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك فلك الحمد ولك الشكر .

پھر صفحہ ۸۲ کے نصف تک میری چوتھی دلیل پر کلام ہے اس دلیل پر چار وجوہ سے کلام کیا ہے پہلی وجہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اس اثر کی سند میں جریر الضبی ہے اور اس کے متعلق حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں کہ "لا یعرف" اور اس کی معنی پیر صاحب یہ کرتے ہیں کہ یعنی یہ غیر معروف ہے یعنی مجہول ہے پھر حافظ ابن حجرؒ کی تقریب التہذیب سے نقل کیا کہ انہوں نے ان کے حق میں ''مقبول'' کہا ہے اور حافظ صاحب نے مقدمہ تقریب التہذیب میں تصریح فرمائی ہے کہ ایسا راوی یعنی جس کے متعلق وہ مقبول کہیں وہ تب مقبول ہوتا ہے جب کہ اس کی متابعت موجود ہو ورنہ وہ ''لین الحدیث'' یعنی حدیث میں کمزور یا ضعیف ہے اور حافظ نے یہ فرمایا کہ میں ہر راوی کے متعلق "اصح ما قبل فيه واعدل وما وصف" یہ ذکر کروں گا اور چونکہ اس اثر کی متابعت نہیں کی گئی لہٰذا اس روایت میں حافظ صاحب کے قول کے مطابق وہ لین الحدیث ہیں اور جب لین الحدیث ہوئے تو اس کی اثر کی سند ضعیف ہوئی لہٰذا یہ اثر استدلال کے قابل ہی نہ رہا میرے محترم ناظرین اب آپ میری گذارشات کو انصاف سے اور تدبر وغور سے ملاحظہ فرمائیں۔

**اولاً:**...... یہ اثر امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں کتاب الصلواۃ کے آخر میں "كتاب العلل في الصلواة" میں تعلیقاً لیکن جزم کے صیغہ سے لائے ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں ''ووضع علی رضی اللہ عنہ كفه علی رصغه الايسرا لا ان يحك جلده او يصلح ثوبا"

حافظ ابن حجرؒ شرح میں فرماتے ہیں کہ یہ استثنا ''یعنی الا ان یحك جلده الخ'' حضرت علی کے اثر کا بقیہ ہے اور آگے جا کر جو لوگوں نے اس استثنا کو ترجمہ کا بقیہ قرار دیا ہے ان کو اس طرح جواب دیتے ہیں کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر لفظ ''الا یسر" پر منتہی ہوتا تو اس میں ترجمہ کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوتا۔

بہر حال صحیح یہ ہے کہ یہ استثنا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کا بقیہ ہے۔ پھر حافظ صاحب نے اس اثر کا وصل کیا ہے اور بتایا کہ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بھی اخراج کیا ہے پھر اثر پورا بیان کیا جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب

نیل الامانی میں نقل کیا ہے اور حافظ صاحب تہذیب التھذیب میں جریر الضبی کے ترجمہ کے تحت فرماتے ہیں "وعلق البخاری حدیثه هذا فی الصلواه مطولا بصیغته الجهم؟ عن علی ولا یعرف الا من طریق جریر هذا اهـ یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر کو کتاب الصلواہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تعلیقا جزم کے صیغہ سے ذکر کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر اسی جریر الضبی کے طریق سے ہی معروف ہے۔

حافظ صاحب کی ان عبارات سے معلوم ہوا کہ یہ اثر امام بخاری کی صحیح میں تعلیقا لیکن جزم کے صیغہ سے وارد ہے اور حافظ صاحب اور دوسرے شراح نے یہ تصریح فرمادی ہے اور اسی طرح اصول حدیث کی کتابوں میں بھی مصرح ہے کہ امام صاحب موصوف جب کسی حدیث یا اثر کو معلق ذکر کریں اور جزم کے صیغہ سے اس کو اپنی صحیح میں لائیں تو وہ صحیح یا حسن ہوتی ہے۔ جب یہ اثر صحیح بخاری میں معلقا جزم کے صیغہ سے وارد ہے تو یہ اثر امام صاحب موصوف کے نزدیک صحیح یا حسن ہوا اور جس حدیث یا اثر کی سند میں غیر معروف راوی ہو وہ نہ تو صحیح ہو سکتی ہے اور نہ حسن اور جب یہ اثر کم از کم حسن ہوا تو جریر الضبی غیر معروف نہ رہا اور جب امام بخاری نے ان کو جان لیا تو حافظ ذہبی کا نہ جاننا کوئی ضرر نہیں پہنچا سکتا "من عرف حجة علی من لم یعرف"

حافظ ابن حجر فتح الباری ا ص ۔ ج ا۔ طبع مصر ۱۳۷۸ھ ۱۹۵۹ء باب من اغتسل عریانا وحده فی خلوه" کی احادیث کی شرح میں ایک جگہ لکھتے ہیں' فعرف من هذا ان مجرد جزمه بالتعلیق لا یدل علی صححه الا سناد الا الی من علق عنه واما ما فوقه فلا یدل" اس بات کا ما حصل یہ ہے کہ امام بخاری جس تعلق کو جزم کے صیغہ سے ذکر فرمائیں تو اس کی سند اسی تک صحیح ہوتی ہے جس سے اس کا امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے تعلیقا ذکر کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس اثر کو امام صاحب رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تعلیقا ذکر کیا ہے لہٰذا حافظ صاحب کی تشریح کے مطابق اس معلق اثر کی سند حضرت علی رضی اللہ عنہ تک صحیح ہونی چاہیے چونکہ جریر ضبی ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ اثر روایت کرتا ہے تو جریر ضبی بھی صحیح الحدیث یا حسن الحدیث ہوا کیونکہ حضرت علی تک سند کا صحیح ہونا اس کا مستلزم ہے کما لا یخفی.

پیر صاحب نے غیر معروف کی معنی کی ہے کہ یعنی مجہول ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مجہول مطلق بولا جائے تو اس سے مراد مجہول العین ہوتی ہے اور جریر الضبی مجہول العین نہیں ہے اس لیے کہ ان سے راوی ایک تو ان کا بیٹا غزوان ہے اور دوسرا تو الحکم عبدالرحمان ابن ابی نعم البجلی الکوفی جیسا کہ حافظ صاحب تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں۔ وقد روی معاویة بن صالح عن ابی الحکم عن جریر الضبی

عن عبادة بن الصامت حديثا

آ خرص ۸۷ ج ۲ یعنی بیشک معاویہ بن صالح نے ابوالحکم سے روایت کی ہے اور ابوالحکم نے جریر الضبی سے اور جریر نے عبادہ بن الصامت سے ایک دوسری حدیث جب ان سے دو راوی روایت کرتے ہی ہیں تو وہ مجہول کیسے ہوگا؟ رہا حافظ صاحب کا ان کو مقبول کہنا تو حافظ صاحب نے جو مقدمۃ التقریب میں فرمایا ہے کہ وہ ہر راوی کے متعلق "اصح ما قبل فيه واعدل ما وصف به" کہیں گے یہ بات بھی اکثری ہے ورنہ چند مواضع تقریب میں ایسے ہیں کہ ان کے متعلق حافظ صاحب سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور کیا جا چکا ہے اور ان پر ان چند مواضع میں بجا طور پر مواخذات ہیں ان مواضع میں سے ایک جگہ بھی ہے کیونکہ جب خود حافظ صاحب کی تصریح سے معلوم ہوا کہ جس کہ جریر الضبی کی روایت امام بخاری اپنی صحیح میں معلقا بعینہ جزم لائے ہیں تو وہ کم از کم صدوق وغیرہ ہونا چاہئے نہ کہ صرف مقبول جس اثر کو امام بیہقی نے بھی حسن قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر امام محدثین کی نظر میں صحیح یا حسن ہے۔

اب ناظرین کرام کو فیصلہ کرنا ہے کہ آیا امام محدثین بخاری رحمہ اللہ کی تصحیح یا تحسین مقدم ہے یا پیر صاحب کی تضعیف؟

میں اس وقت اس پوزیشن میں نہیں ہوں کہ اس سے زیادہ اس پر تبصرہ کروں۔ دوسری وجہ پیر صاحب اس طرح بیان فرماتے ہیں۔

**ثانیاً**: ......اگر بالفرض اس روایت کی صحت تسلیم کی جائے پھر بھی اس سے ارسال پر دلیل لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ رکوع سے قیام کی انتہا ہوتی ہے لیکن جب قیام واپس آیا تو وہ حالت بھی واپس آئے گی"

لیکن جناب والا قیام کی اس حالت کی غایت یا حد رکوع بتائی گئی ہے اور جب بعد الرکوع کے بعد تو رکوع ہے ہی نہیں تو پھر آپ کی یہ بات کیسے درست ہوسکتی ہے۔

قارئین کرام اس پر تدبر وتامل فرمائیں۔ مزید تفصیل چوتھی وجہ میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ تیسری وجہ کا بیان اس طرح چلتا ہے۔

**ثالثاً**: ......اگر ہاتھ باندھنے کی انتہا ہوگئی تو پھر دوسری اور تیسری رکعت میں بھی ہاتھ نہ باندھے جائیں جب تک سلام نہ پھیرا جائے کیونکہ جب ایک نماز میں بقول مصنف ہاتھ باندھنے کی انتہا ہوگئی تو پھر سلام تک نہیں باندھے جاسکتے جب تک دوسری نماز نہ شروع کرے۔"

**ناظرین کرام**: ......اب دیکھیں کہ اس وجہ میں پیر صاحب محض جدل پر اتر آئے ہیں عام رواۃ و

صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں یا تابعین وغیرہ ہم عموماً نماز کی ہیئات وغیرہ کے بیان میں صرف ایک رکعت کی ہیئت کا بیان کرتے ہیں جس سے واضح طور پر ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دوسری تیسری وغیرہ رکعات بھی اسی طرح ہوتی ہیں اور ان کا صرف ایک رکعت کی صفت بیان کرنے سے یہ اندازہ قطعاً نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ صرف اس ایک رکعت کی ہیئت بیان کرتے ہیں اور دوسری تیسری وغیرہ رکعات ان کے ذہن میں تھیں ہی نہیں یا وہ دوسری رکعات کو یا تو بیان کرنا نہیں چاہتے یا پھر پیر صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب تک راوی دوسری رکعت کی بھی صراحت نہ کرے تب تک پہلی رکعت کی بیان کردہ ہیئت کسی کام کی نہیں یہ عجیب منطق ہے اور محض ناظرین اور قارئین کو الجھن میں پھنسانے کے سوا کچھ بھی نہیں ہے واللہ ایسی باتوں کے جواب دینے کی زحمت میں محض ایک مجبوری کی وجہ سے اٹھا رہا ہوں ورنہ ایک سنجیدہ اور حقیقت پسند آدمی نہ ایسے اعتراض کر سکتا ہے اور نہ ہی ایسی باتوں کی جواب دہی کی زحمت ہی اٹھاتا ہے۔ لیکن میں قارئین کرام کو بتاتا ہوں کہ ان شاء اللہ العزیز۔ آگے چل کر ایک صحیح اور صریح حدیث ایسی پیش کروں گا جس سے معلوم ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑھی یعنی پہلے قیام میں وضع کیا قارئین کرام منتظر رہیں۔

پھر صفحہ ۸۴ پر چوتھی وجہ کا بیان اس طرح ہوتا ہے،

**رابعاً**: ...... یہ بھی قاعدہ ہے کہ "حتی" کے ماقبل کا حکم اگر کسی حالت کی وجہ سے ہے تو اس حالت کے لوٹ آنے پر وہی حکم بھی لوٹ کر آئے گا مثلاً حدیث میں ہے کہ۔

لا تقبل الصلواة من احدث حت یتوضا مشکواة صفحہ ۴۰ بحوالہ بخاری و مسلم یعنی بے وضو شخص کی نماز قبول نہیں ہوتی جب تک وضو نہ کرے ابھی یہاں حتی کے ماقبل کا حکم نماز کا قبول نہ ہونا ہے جو کہ بے وضو کی حالت کی وجہ سے ہے اور وضو پر اس حکم کی انتہا ہوگئی لیکن اگر وہی حالت لوٹ کر آئے گی یعنی بے وضو ہوجائے گا تو وہی حکم واپس آجائے گا یعنی نماز قبول نہیں ہوگی اس طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو سمجھنا چاہیے یعنی حتی کے ماقبل کا حکم ہاتھ باندھنا ہے جو کہ قیام کی حالت کے لیے تھا جب وہ حالت ختم ہوئی اور رکوع آگیا تو وہ حکم بھی ختم ہوا لیکن جب وہی حالت قیام کو لوٹ کر آئے گی تو وہی حکم ہاتھ باندھنے کا لوٹ کر واپس آئے گا۔

**ناظرین کرام**: ...... دراصل پیر صاحب نے اس جگہ حتی کے ماقبل کی جو غایت ہے اس کو نظر انداز کر دیا ہے یعنی نماز کی عدم قبولیت تب تک ہے جب تک وضو نہیں اور وضو کرنے سے یہ حکم بھی ختم ہو جائے گا اسی طرح اس روایت میں بھی ہاتھ باندھنے کی (قیام کی حالت میں) غایت رکوع کرنے تک ہے جب رکوع ہوا تو وہ ماقبل کا حکم بھی ختم ہوا تھا پیر صاحب کا یہ فرمانا کہ جب ماقبل والی حالت لوٹ آئے گی تو ماقبل کا حکم بھی

واپس آئے گا تو یہ صحیح ہے لیکن یہ مقید ہے مابعد حتی والی غایت سے اور چونکہ قیام مابعد الرکوع کے بعد رکوع ہے ہی نہیں تو یہ حکم کیسے باقی رہ سکتا ہے ہاں یہ بات تو ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے یعنی ہر قیام جس کے بعد رکوع آئے گا اس میں ہاتھ باندھنے ہوں گے مثلاً نماز کسوف میں پہلے رکوع کے بعد پھر قیام ہوتا ہے اور اس قیام کے بعد پھر رکوع آتا ہے لہٰذا ان دونوں قیاموں میں وضع ہوگا لیکن جب ثانی رکوع کر کے قیام میں آیا تو اب وضع نہ ہوگا کیونکہ اس قیام کے بعد رکوع ہے ہی نہیں جو اس کی غایت اس روایت میں بیان کی گئی ہے ہاں اگر راوی کی منشا یہ ہوتی کہ مابعد الرکوع والے قیام میں بھی وضع تھا اگرچہ اس کے بعد رکوع نہ بھی ہو تو وہ اس طرح فرماتا کہ حتی یرکع او یسجد یہ بات میں نے نیل الامانی میں بھی لکھی تھی لیکن پیر صاحب نے نہ اس کا ذکر کیا اور نہ اس طرف کوئی اشارہ کیا بہرحال ''حتی یرکع'' والی غایت فیصلہ کر دیتی ہے یہ وضع صرف پہلے قیام میں تھا مابعد الرکوع والے قیام میں وضع نہ تھا پیر صاحب کی بات میں اس غایت اور حد کو بالکل نسیا منسیا کر دیا گیا ہے اب آپ خود ہی فیصلہ کریں کہ جو چار وجود پیر صاحب نے میری اس دلیل پر تحریر فرمائی تھی ان کی کیا حقیقت۔ الحمد للہ اللہ کے فضل و کرم سے ہماری یہ دلیل بے غبار رہی صفحہ ۸۴ کے نصف سے میری پانچویں دلیل علمی تواتر پر تنقید فرمائی گئی ہے اولا یہ فرماتے ہیں'' تواتر کے سماع یا مشاہد پر موقوف ہے اور ایسا تسلسل جو صحابہ رضی اللہ عنہ تک پہنچے اس جگہ ناممکن ہے''علامہ جلال الدین سیوطی نے لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ تواتر کے لیے کم از کم دس راوی ہوں ہم نے اپنے آباء کو دیکھا انہوں نے اپنے آباء کو اور یہ سب ارسال پر عمل کرتے تھے اسی طرح امت کا اکثر حصہ اسی ارسال پر حامل ہے اور وہ یہی بتاتے ہیں کہ ہم نے اپنے بزرگوں اور علماء کو دیکھا کہ وہ بھی ارسال پر عمل کرتے تھے اور یہی بات علامہ وحید الزمان نے بھی لکھی ہے پھر یہ سلسلہ صحابہ رضی اللہ عنہ تک جا پہنچا ہے چنانچہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ عنہ کا اثر پہلے ذکر ہو چکا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی ارسال کرتے تھے جس کی تحقیق گذشتہ صفحات میں آ چکی ہے اور اس کے برعکس پیر صاحب نے ابھی تک ایک صحابی کا ایسا اثر پیش نہیں فرمایا جس سے یہ پتہ چلتا کہ وہ مابعد الرکوع والے قیام میں بھی ہاتھ باندھتے تھے پھر ہم نے اس تواتر عملی کو ہی اپنی مستدل نہیں بنایا بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں قولی و فعلی اپنے موقف کے اثبات کے لیے پیش کر چکے ہیں بہرکیف تواتر عملی کا انکار سراسر مکابرہ اور بداہت کا انکار ہے اس پر مزید لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پھر ثانیا یہ کہ اگر جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وضع پر عمل سلف میں تھا خصوصا امام احمد کا وضع و ارسال کا اختیار دینا بتاتا ہے کہ یہ عمل سلف میں موجود تھا۔ لیکن اسکا جواب تو ہم ابتداء میں کافی وشافی عرض کر چکے ہیں۔ والحمد للہ علی ذلک۔ لھذا اس کو دہرانے سے طوالت بے فائدہ ہوگی پھر فرماتے ہیں۔'' ثالثا

ایسا تواتر عملی جیسا کہا جاتا ہے یہ کوئی شرعی دلیل نہیں کافر بھی تو اپنے عقیدہ وعمل کے لیے ایسے ہی دلیل پیش کرتے تھے کہ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَائَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ۲۲) جناب والا کفار کا یہ کہنا تو سراسر بے دلیل تھا آپ ہماری بات کو ان سے مشابہ قرار دے رہے ہیں یہ بے جا زیادتی ہے ہم نے اپنے موقف کے لیے دو حدیثیں آنحضرت ﷺ اور دو اثر صحابہ رضی اللہ عنہ کے پیش کر چکے ہیں اور ان پر جو آں محترم نے کلام کیا تھا اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا جواب بھی تحریر ہو چکا لہٰذا آپ کا ہم سے دلیل کا مطالبہ بالکل بے فائدہ اور تحصیل حاصل کے مترادف ہے۔ ہم نے تواتر عملی کو کوئی مستقل دلیل تو نہیں بنایا اگر ایسا ہوتا تو ہم ابتداء اسی کو ذکر کرتے لیکن نہیں ہم نے پہلے آنحضرت ﷺ کی حدیثیں ذکر کیں اور تحقیق سے ثابت کر دیا کہ بارگاہ رسالت سے ارسال ہی ثابت ہے اور پھر دو اثر صحابہ رضی اللہ عنہ کے پیش کیے ان سے بھی ارسال ثابت ہوا اب اگر اس کی مزید تائید میں تواتر عملی کو پیش کیا تو کونسا گناہ کیا؟ اور اس تواتر عملی کے پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ارسال بہر حال وہ بھر صورت وضع سے بہت زیادہ ہے اور اس پر عاملین میں امت مرحومہ سے علماء فضلاء فقہاء محدثین حتی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک موجود ہیں اس کے مقابلہ میں وضع پر عاملین کی تعداد عصر حاضر کو چھوڑ کر صرف سلف صالحین تک چلے جائیں تو واضح اور صریح ایک مثال بھی ہمیں ابھی تک نہیں ملی ایک اثر امام احمد کا پیش کیا جاتا ہے وہ اولا تو خود مخدوش ہے کیونکہ اس کی سند پیش نہیں کی گئی اور پھر اس میں صرف وضع تو ہے نہیں بہر حال سلف میں تو اس امر کا پتہ نہیں۔ لیکن ہمارا موقف بحمد اللہ سلف تک بالکل نمایاں نظر آتا ہے اگر ایک امر پر امت کا اکثر حصہ سلف سے لے کر خلف تک عمل کرتا آیا ہے اور ان کا مستدل حدیث مرفوع وموقوف موجود ہو تو ایسا تواتر عملی بلا شبہ دلیل بن سکتا ہے ایسے تواتر عملی کے مستدل نہ ہونے کی بات صرف پیر صاحب ہی کر سکتے ہیں لیکن ہر منصف مزاج باسانی سمجھ سکتا ہے کہ اس کی کیا حقیقت ہے۔ پھر رابعا، فرما کر جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز میں تبدیلیاں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں آگئیں تھی لہٰذا اب صدیوں کے گذر جانے کے بعد اس نماز میں کیا کچھ نہ ہوا ہوگا لہٰذا اب تو اثر کا نام لینا عقلمندی نہیں ہے۔

جوابا گذارش ہے کہ جو کچھ تبدیلیاں ہوئیں انکی تصحیح کے لیے بھی دلائل موجود تھے اور وہ احادیث ابھی تک موجود ہیں۔ اس وقت بھی ان احادیث مبارکہ کو ملاحظہ کر کے ان اعمال کی تصحیح کی جا سکتی ہے۔

ہم نے بھی خالی خولی تواتر تو نہیں پیش کیا بلکہ اس کے ساتھ مرفوع وموقوف احادیث پیش کی ہیں آپ بھی اپنے موقف پر کسی ایک صحابی کا ایسا واضح اثر پیش فرمائیں جس سے یہ معلوم ہو کہ فلاں یا فلاں صحابی رضی اللہ عنہ رکوع کے بعد وضع کرتے تھے جیسا کہ ہم نے حسن بصری رحمہ اللہ کے اثر سے ثابت کر دیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہ ارسال

ہی کیا کرتے تھے اور آپ نہ محض زبردستی سے اس پہلوتہی کرنے کی سعی فرمائی ہے اور جواب جو صحیح معنی میں جواب کہلا سکتا ہو۔ کچھ بھی نہیں دیا۔ جب ہمارے پاس دلیل ہیں تو پھر تواتر کا نام لینا کیسے عقلمندی نہیں ؟

صفحہ ۸۶ پر خامسا کے تحت اعلام الموقعین سے جو کچھ نقل کیا گیا ہے وہ بلا وجہ تطویل ہے اور جواب اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ اسی صفحہ میں سادسا کے تحت جو مالکیہ کے عمل کی مثال دیکر تحریر فرمایا گیا ہے اس کی بھی یہاں کوئی خاص ضرورت نہیں اس لیے کہ مالکی کا یہ عمل بلا دلیل تھا اس لیے یہ تواتر عملی کچھ سودمند نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے پاس تو اس تواتر عملی کی مرفوع وموقوف حدیث سے دلیل ہے لہٰذا ہمارے تواتر عملی کا مالکیہ کے عمل تواتر سے موازنہ کرنا بالکل بے محل ہے۔

صفحہ ۸۶ پر سابعا کے تحت جو کچھ ارشاد ہوا ہے وہ بھی محض لا طائل تطویل ہے ہم نے تواتر عملی کو کوئی مستقل دلیل تو قرار نہیں دیا نہ ہی اس کو استقلا لا محرض استدلال میں پیش کیا ہے لہٰذا قرآن۔ حدیث۔ اجماع۔ قیاس کا ذکر کوئی معنی نہیں رکھتا یہ ہم نے تواتر عملی کو من جملہ مؤیدات کے قرار دیا ہے وہ مویدات جن کا اصولا مستند حدیث مبارک سے موجود ہے اور مویدات کو بھی عرف عام میں مجاز دلیل کہا جاتا ہے۔ سلف سے لے کر خلف تک اپنی کتب میں کتاب وسنت کے دلائل کے ساتھ عقلیہ بھی پیر فرماتے رہے ہیں تو کیا ان کا یہ طریقہ غلط تھا ؟ اگر نہیں تو کیوں حالانکہ وہ ان عقلیہ اشیاء کو دلائل کے نام سے ذکر کرتے ہیں اور سب جانتے ہیں کہ عقل نہ تو کتاب ہے وہ نہ سنت نہ اجماع نہ قیاس اب پیر صاحب بتائیں کہ جب سلف سے لے کر خلف تک نقل وعقل سے دلائل پیش کرتے آئے ہیں وہ ان کے ہاں مذکورہ لسٹ میں سے کونسی دلیل ہے۔ اگر عقل مذکورہ لسٹ میں سے کوئی دلیل بن نہیں سکتا تو پھر فرمائیں کہ اس کو دلیل کہنا درست تھا یا نہیں اگر درست تھا تو کیوں اور نہیں تھا تو کس وجہ سے ؟

بہر کیف قارئین کرام آپ نوٹ فرماتے جائیں پیر صاحب اکثر وبیشتر محض مکابرہ ومجادلہ پر اترتے آئے ہیں اور بلا وجہ ناظرین کو مرعوب کرنے کے لیے اعتراضات کا نمبر بڑھاتے جاتے ہیں لیکن درحقیقت کوئی ایسی بات نہ کہہ سکے جس کا جواب واقعتہ دینا مناسب ہو لیکن میں کیا کروں مرتا کیا۔ نہ کرتا جو جواب لکھنے کا بیڑا اٹھایا تو طوعاو کرھا جواب تحریر کرنا ہی پڑتا ہے۔ اللهم اهد نا الى سواء الصراط .

اگر پیر صاحب فرمائیں کہ عقلی دلائل تو قرآن نے بھی دئے ہیں اور ''افلا تعلقون'' وغیرہ الفاظ سے عقل کی طرف توجہ دلائی ہے تو ٹھیک ہے ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ ایسا تواتر عمل جس کا مستند کتاب یا سنت واس کو قرآن عظیم نے ''بسبیل المومنین'' کہا اس کے اتباع کا امر کیا اور جو اس کا اتباع نہ کرے اس کو وعید سنائی

﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ

مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۖ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا﴾ (النساء: ١١٥)" اور ہم اوپر عرض کر آئے ہیں کہ ہمارا یہ مستدل تواتر عملی محض خالی خولی اکثریت کا عمل نہیں بلکہ ان کی پشت پر حضرت رسول اللہ ﷺ کی قولی وفعلی حدیث موجود ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے دو اثر ہیں اور ان آثار کے مقابلہ میں کوئی اثر کسی صحابی سے وضع کا ابھی تک پیش نہیں کیا گیا۔ لہٰذا ہماری اکثریت کا پیش کردہ عمل سبیل المومنین ہے اور اس کے اتباع کا امر ہے۔ فالحمد لله على ذالك.

صفحہ ۸۷ پر ثامنا کے تحت اول تو یہ فرمایا کہ" اس قسم کا عذر کسی مسئلہ کو رد نہیں کر سکتا" لیکن جناب عالی ہم نے یہ کہا ہی کب ہے کہ "جناب بات تو آپ کی ثابت ہے لیکن کیا کریں ادھر تواتر عملی ہے لہٰذا ہم معذور ہیں۔ یعنی اس طرح تو ہم نے مطلقا نہیں کہا پھر نہ جانے پیر صاحب نے اس کو عذر کیسے بتلایا۔ ہم نہ تو پہلے بھی یہ کہا کہ ہمارے پاس احادیث سے دلائل بحمد اللہ ہیں اور یہ تواتر عملی اس کا موید ہے اب بھی یہ کہتے ہیں اب آپ ہی بتائیں اس پر کیا اعتراض ہے؟

آگے پھر امام ابن حزم کا الاحکام سے ایک اقتباس نقل کیا ہے جس کا ترجمہ گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکا ہوں پھر فرماتے ہیں" ایسی حالت میں اگر کوئی عالم اپنی تحقیق سے کوئی مسئلہ قرآن وحدیث سے نکالتا ہے جو پہلے لوگوں کو معلوم نہیں تھا (حالانکہ یہ حالت اس مسئلہ میں نہیں ہے بہت سے علماء اس مسئلہ پر پہلے بحث کر چکے ہیں) اور اگر اس کو کوئی غلط سمجھتا ہے تو قواعد کے لحاظ سے اس کے استنباط کو رد کر دے نہ کہ یہ کہے کہ اس کے خلاف تواتر عملی ہے اور سلف سے خلف تک کوئی اس کا قائل نہیں اس کا نام تحقیق نہیں ہے" جناب والا حافظ ابن حزم کا اقتباس اور اس پر جناب والا کا تبصرہ تو ہمارے موقف کو مستحکم کرتا ہے یعنی اگرچہ "حتـــی ترجح العظام الى مفاصلها" اور "حتى يعود كل فقار مكانه" کا مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ ہم سے پہلے کسی نے نہیں کیا لیکن جب قواعد علیہ وقوانین عربیہ اور لغت کی رو سے وہ صحیح ہے تو پھر اس پر آپ اعتراض کیوں کرتے ہیں اور اس کے رد کرنے کے لیے شراح کی عبارات کیوں نقل کیں؟ جب ہم نے ثابت کر دیا کہ ہمارا یہ استدلال یا استنباط قواعد علیہ کے مطابق ہے تو اب اگر ہم سے بیشتر یہ معنی نہ بھی کی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ ہاں آپ نے جو یہ فرمایا کہ بہت سے علماء اس مسئلہ پر پہلے بحث کر چکے ہیں، تو متقدمین میں تو اس کا کچھ پتہ نہیں امام احمد کا اثر جو آئی جناب بار بار پیش فرما رہے ہیں اس کے متعلق کبھی یہ زحمت بھی گوارا فرمائی کہ اس اثر کی امام احمد رحمہ اللہ تک کیا سند ہے؟ پھر ایسے مخدوش اثر کو پیش کرنا آپ کی شان سے بہت بعید ہے علاوہ ازیں اس پر جو اعتراضات پڑتے ہیں یا جو سوالات اس پر اٹھتے ہیں ان کا بیان کافی پہلے گذر چکا ہے وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ رہا حافظ ابن حزم کی محلی والی عبارت سے پیر صاحب کا استد

لال تو اس کا جواب آگے آئے گا جہاں پیر صاحب نے ان کی عبارت نقل فرمائی ہے اور ان شاء اللہ العزیز ہم ثابت کریںگے کہ حافظ موصوف نے اس سے رکوع کے بعد والا قیام مراد نہیں لیا۔ البتہ سلف اور متقدمین کے بہت بعد علماء کے اقوال اس کے متعلق ضرور ملتے ہیں۔ پیر صاحب بار بار اس بات کو بھی دہراتے رہتے ہیں کہ ہم استنباط و تحقیق کے خلاف تواترِ عملی پیش کرتے ہیں یہ تحقیق نہیں ہے لیکن ہم بھی مکرر عرض کر چکے ہیں کہ ہم نے نہ تو اس تواترِ عملی کو مستقل دلیل بنایا ہے اور نہ اس کو ایک عذر بنا کر پیش کیا ہے بلکہ اس کو اپنے دلائل (جو حدیث سے ماخوذ ہیں) کے لیے ایک موایدِ دلیل کے طور پر پیش کیا ہے لیکن پیر صاحب ہیں کہ پھر وہی بات کہتے جاتے ہیں۔ فالی اللہ المشتکی۔ آگے میرے ''چند رسالوں'' کے الفاظ پر اعتراض کیا ہے تو اس کے متعلق ابتداء میں وضاحت کر چکا ہوں کہ اس سے میری مراد اس برصغیر سے ہے نہ کہ سارا عالم اسلام اور اس بات کی دلیل میں اپنی کتب سے پیش کر چکا ہوں اور بتا چکا ہوں کہ اس برصغیر میں تقریباً نصف قرن سے یہ مسئلہ اٹھا ہے اور غالباً اس سے پیر صاحب کو بھی اختلاف نہ ہوگا۔ میں نے سارے عالم اسلام کی بات تو نہیں کی تھی کہ اس پر خواہ مخواہ اعتراض کیا جائے۔

اب تواترِ عملی کے سلسلہ میں اصل کتاب میں علامہ وحید الزمان کی عبارت صفحہ ۸۸ پر بھی نقل کی تھی پیر صاحب نے ان کا تین باتوں میں تجزیہ کیا ہے پہلی یہ کہ'' اور یہ محال ہے کہ اس قیام میں وضع مسنون بھی ہو پھر بھی اس کو نقل نہیں کیا گیا ہے۔'' اس پر پیر صاحب لکھتے ہیں ''مگر ارسال کا بھی اس طرح نقل نہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے نہ کسی صحابی سے نہ کسی تابعی سے کہ اس نے رکوع کے بعد والے قیام میں ارسال کیا ہو الخ۔

جناب والا جہاں تک آنحضرات ﷺ سے نقل کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جیسے آپ عمومات سے استدلال کرتے ہیں ہم بھی ایسے ہی عمومات سے استدلال کرتے ہیں ہم نے جن عمومات سے استدلال کیا ہے وہ رکوع کے بعد والے قیام کے متعلق ہی وارد ہیں مگر جن عمومات سے آپ دلیل لیتے ہیں وہ محض قائما یا قام کے الفاظ ہیں اس لیے جو عمومات خود رکوع کے بعد والے قیام کی ہیئت کے سلسلہ میں وارد ہیں وہ آپ کے عمومات سے بہر حال مقدم ہونے جائیں۔ یہ بات قارئین کرام تدبر سے سوچ لیں۔ رہا ان عمومات پر پیر صاحب کے اعتراضات تو ان کے جوابات بھی مذکور ہو چکے۔ لہٰذا آنحضرت ﷺ سے نقل کے سلسلہ میں اگر انصاف سے کام لیا جائے تو ہمارا موقف راجح نظر آئے گا ان شاء اللہ۔ رہا صحابہ رضی اللہ عنہم سے نقل تو اس سلسلہ میں ہم نے دو اثر ذکر کر دیئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس ما بعد الرکوع والے قیام میں ارسال ہی کرتے تھے۔

پیر صاحب نے بڑی کوشش کی کہ ان آثار سے ہمارے استدلال کو غلط قرار دے لیکن ان سے کچھ بھی تو

بن نہ پڑا ہاں آپ نے جناب والا ایسا اثر ابھی تک پیش نہیں فرمایا جس سے صحیح طور پر یہ مستنبط ہوتا کہ صحابی رضی اللہ عنہ ما بعد الرکوع والے قیام میں واضع کرتے تھے لہٰذا آپ جناب کا یہ موازنہ صحیح نہیں ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم دونوں برابر ہیں بلکہ ہمارے موقف کو ایک تو مزید ترجیح حاصل ہے باقی صحابہ رضی اللہ عنہ سے ہم نے تو دو اثر اپنے موقف کی تائید میں پیش کیے آپ نے ابھی تک ایک اثر بھی پیش نہیں فرمایا۔

پھر علامہ صاحب کی دوسری بات پر یہ ارشاد فرماتے ہیں ''نواب صاحب کا کسی چیز کو نہ دیکھنا تواتر کی دلیل نہیں ہے الخ صفحہ ۹۰ کی پہلی سطر تک'' گذارش یہ ہے کہ تواتر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ سب کے سب لوگ اس بات پر عمل کرتے ہوں۔ ظاہر ہے کہ نواب صاحب کے زمانہ میں بھی کچھ لوگ تو وضع پر عمل پیرا تھے اس لیے تو انہوں نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے ورنہ کوئی ضرورت نہ تھی کہ وہ اس مسئلہ کو چھیڑتے اور اس کا ذکر کرتے مقصد ان کا اور ہمارا صرف یہ تھا اور ہے کہ ہر زمانہ میں اور ہر طبقہ میں اکثر لوگ جن میں علماء فضلاء اور محدثین وغیرہم شامل ہیں ارسال پر ہی کار بند رہے اور ہر زمانہ میں یہی اکثریت تواتر کی دلیل ہے آج بھی جب کہ یہ وضع کا مسئلہ کافی مشہور ہو چکا ہے پھر بھی ہر جگہ اور ہر مسلک میں ارسال کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور یہ اکثریت محض اکثریت نہیں ہے کہ اس کا کوئی مستند نہ ہو بلکہ اس اکثریت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے اثروں سے تائید حاصل ہے یعنی اکثریت کا یہ عمل دلائل پر مبنی ہے اور ایسی اکثریت کا عمل جس کا عمل دلیل پر مبنی ہو یقیناً حجیت ہے۔

میں ایک بار پھر یہ وضاحت کر دیتا ہوں کہ میں نے نواب صاحب کی عبارت یا آگے علامہ البانی وغیرہ کی جو عبارت نقل کی ہیں ان سے میرا مقصد صرف یہ دکھانا تھا کہ ہمارے موقف کو امت مرحومہ کی اکثریت کی تائید حاصل ہے اور ہر زمانہ میں ایسی اکثریت تواتر عملی ثبوت کے لیے کافی ہے ہاں اگر محض اکثریت ہوتی یعنی جس کی پشت پر کوئی دلیل نہ ہو یا ہم نے اس تواتر عملی کو ہمارے موقف کے موید ہونے کی حیثیت سے اٹھا کر اس کو مستقلاً ایک ایسا دلیل بنا دیا ہو جس کو کتاب وسنت کے استناد کی ضرورت نہ ہو اعتراض کی یقیناً گنجائش تھی واذلیس فلیس آگے صفحہ ۹۰ سے لے کر صفحہ ۹۲ تک علامہ وحید الزمان کی تیسری بات کا جواب دیا گیا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ میں خود ارسال کو مصطلح اجماع قرار نہیں دیتا ہو سکتا ہے کہ علامہ وحید الزمان نے جمہور واکثریت کے عمل کو مجاز اجماع کہہ دیا ہو کیونکہ ارسال پر عمل کرنے والوں کے مقابلہ میں وضع پر عمل کرنے والے یقیناً آٹے میں نمک کے برابر ہیں چنانچہ ہمارے محترم دوست مولانا ارشاد الحق صاحب حفظ اللہ اپنی کتاب توضیح الکلام کے صفحہ ۷۷ پر یہ عنوان باندھتے ہیں ''اجماع کا اطلاق کبھی اکثریت پر'' پھر تحریر فرماتے

ہیں ''لہٰذا جب بتصریح شیخ الاسلام امام شافعی جھری میں بھی وجوب فاتحہ کے قائل تھے تو اس کے خلاف اجماع کے دعوی کی کیا حیثیت باقی رہ جاتی ہے غالباً امام احمد نے اجماع کا لفظ بول کر ''اکثریت'' کا مفہوم لیا ہے جب کہ اجماع کا لفظ کبھی اکثریت پر بولا جاتا ہے مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں

والاتفاق قد يطلق على قول الاكثر كماذكره العينى فى شرح الهداية الكلام المبرور بحواله تبصرة الناقد صفحه ١٤٩ '' یعنی اتفاق کا اطلاق اکثر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ علامہ عینی نے شرح ہدایہ میں ذکر کیا ہے۔

مولانا عبدالنصیر نے تبصرہ الناقد میں اس کی مزید تفصیل دی ہے اور دلائل سے علامہ لکھنوی کی تائید بھی کی ہے فرماتے ہیں (واطلاق الاتفاق على قول اكثر شائع) کہ اتفاق کا اطلاق اکثر پر کرنا مشہور ہے۔ ہاں مطلق جمہور یا اکثریت کوئی شرعی دلیل نہیں لیکن جس اکثریت کے سچے دلائل صحیحہ ہوں ایسی اکثریت یقیناً صحبت ہے اور ہم مذکورہ بالاصفحات میں دو حدیثیں مرفوع۔ ایک قولی دوسری فعلی پیش کر چکے ہیں اور ان پر جو اعتراضات پیر صاحب نے کئے تھے ان کے جوابات بھی الحمد للہ تحریر کر چکا ہوں ان کے علاوہ دو اثر صحابہ رضی اللہ عنہ کے بھی مذکور ہو چکے ہیں گو پیر صاحب نے زور تو بہت لگایا لیکن ان سے اللہ کے فضل سے کچھ بن نہ پڑا لیکن خود کوئی ایسا اثر پیش نہیں کر سکتے جس سے مستنبط ہوتا ہو کہ فلاں یا فلاں صحابی رکوع کے بعد وضع پر عمل کرتے تھے۔

باقی جو پیر صاحب نے حافظ عبداللہ مرحوم روپڑی وغیرہ کی عبارات نقل فرمائی ہیں وہ ہمیں مضر نہیں ہیں بلکہ وہ ہمارے موقف کو اور بھی مضبوط کرتی ہیں کیونکہ جو معنی ان دو مرفوع حدیثوں قولی وفعلی کی ہم نے کی ہے گو ہم سے پہلے کسی شارح نے یہ معنی نہیں کی لیکن چونکہ قواعد علمیہ اور عربیت کے قوانین کے مطابق ہے لہٰذا اس کو صرف اس لیے رد کرنا قطعاً درست نہ ہوگا کہ ہم سے پہلے کسی نے معنی نہیں کیا ہاں پیر صاحب نے بھی نقار کے بحث میں یہ دعوی کیا تھا کہ انہوں نے جو معنی کیا ہے اس پر اہل لغت کا اجماع ہے حالانکہ یہی دعوی سراسر غلط ہے کیونکہ امام اصمعی جیسی ہستی کا قول ہمارے قول کے موافق ہے لہٰذا اب ناظرین کرام سوچیں کہ دعوی کیسا ہے؟ اور اس غلط اور باطل دعوی کو کیا نام دیا جائے گا۔

باقی پیر صاحب کا اقتدار احمد سہوانی کی عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ آرہا ہے یہ منظور فیہ ہے کیونکہ متاخرین کے اقوال میں تو یہ بات ضرور ملتی ہے لیکن متقدمین میں اس کا پتہ چلانا از حد مشکل ہے امام احمد کا اثر اولاً تو مخدوش اور بے سند ہے ہمارے محترم مولانا ارشاد الحق صاحب حفظہ اللہ توضیح الکلام صفحہ ۸۹ پر شیخ ابن قدامہ کی کتاب المغنی کی عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''امام ابن قدامہ

ساتویں صدی کے اعیان حنابلہ میں شمار ہوتے ہیں اہل علم کا ان کی جلالت شان پر اتفاق ہے مگر سوال یہ ہے کہ امام کا یہ قول انہوں نے کہاں سے اخذ کیا ہے اس مطالبہ کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اس عبارت میں امام اوزاعی اور امام لیث کا نام بھی لیا گیا ہے کہ وہ جھری خلف الامام کے وجوب کے قائل نہ تھے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ناقل گو جلیل ہستی ہو لیکن جب وہ اپنے نقل کی سند پیش نہیں کرتا تب تک اس پر صحیح طور پر گرفت ہوسکتی ہے اور اس کی نقل معرض استدلال میں پیش نہ کرنا صحیح نہیں اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں کہ جن حضرات نے امام احمد کا یہ اثر نقل فرمایا ہے وہ امام موصوف تک اس اثر کی کوئی سند پیش نہیں کی لہٰذا معرض استدلال میں اس کو پیش کرنا عملی شان سے بعید ہے۔

ثانیاً وہ پیر صاحب کے موقف کی تائید نہیں کرتا پوری بحث مذکورہ بالا صفحات میں گذر چکی اور حافظ ابن حزم کی محلی والی عبارت بھی جناب والا کے لیے مفید نہیں مفصل بحث اس پر انشاء اللہ آگے آئے گی۔

رہے عمومات تو ہم عمومات ہی سے استدلال کرتے ہیں پھر آپ کیوں کہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں رہی یہ بات کہ علامہ وحید الزمان نے اس کو بدعت کیوں کہا تو اس کا جواب آئندہ علامہ البانی کی عبارت پر جو کچھ پیر صاحب نے تحریر فرمایا ہے وہاں مذکور ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ پھر صفحہ ۹۲ سے ۹۶ تک علامہ البانی کی عبارت پر تنقید کی گئی ہے علامہ البانی کی عبارت سے ہمارا مقصد ان کی شخصیت کو پیش کرنا نہ تھا لہٰذا اس سلسلہ میں جو امثلہ پیر صاحب نے ذکر کی ہیں وہ لا طائل ہیں ہمارا مقصد صرف اتنا تھا بعد الرکوع ارسال ایک ایسا عمل ہے جو امت مرحومہ کی اکثریت سلف سے لے کر خلف تک اس پر عمل پذیر رہی ہے اس لیے ایسے محقق اس کے خلاف بدعت کہتے ہیں یہ کہنا کہ جس طرح وضع کا صریح نقل نہیں تو ارسال کا بھی صریح نقل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کی فطری وطبعی حالت ہی ارسال کی متقاضی ہے ہاں وضع یہ مزید عمل ہے اس کے لیے نقل ضروری ہے اس پر خوب غور کریں اگر عمومات کی بات ہے تو ہمارے پاس بھی الحمد للہ عمومات ہیں پھر آپ کے عمومات ہیں لیکن ہمارے عمومات خاص طور پر مابعد الرکوع والے قیام کے لیے ہیں وارد ہیں لہٰذا ان کو ایک گونہ ترجیح حاصل ہے مزید برآں یہ کہ آپ کے عمومات کے مقابلہ میں ہمارے عمومات گویا ہمارے پاس ان کے مؤید دو اثر صحیح بھی ہیں لیکن آپ کے موقف کی تائید کے لیے کوئی مؤید اثر ابھی تک سامنے نہیں آیا لہٰذا اس نہج پر بھی ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے امام احمد کے اثر کا بھی بار بار ذکر آتا ہے اور جواب بھی بار بار گذر چکا ہے اس لیے مزید طوالت کی ضرورت نہیں جہاں تک راقم الحروف کا موقف ہے تو میں نہ تو مابعد الرکوع والے قیام میں وضع کو بدعت کہتا ہوں اور نہ اس پر عامل کو بدعتی ہاں ان عبارات کا لانا اس مقصد کے لیے تھا کہ ارسال اتنا متواتر ومعروف ہے کہ ایسے ایسے محققین نے ان کو بدعت تک کہا اور سلف

صالحین میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہا گر ایک آدمی کو کسی عمل کی تائید میں کوئی دلیل معلوم نہ ہوئی تو اس کو اس نے بدعت کہہ دیا مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نمازِ ضحیٰ کو بدعت کہتے تھے دیکھو صحیح بخاری "باب صلوٰہ الضحیٰ فی السفر" اور فتح الباری وغیرھما من کتب الحدیث حالانکہ نماز الضحیٰ آپ حضرت ﷺ سے قولاً وفعلاً عملاً وترغیباً ثابت ہے پھر ایسا جلیل القدر صحابی ایسی عبادت کو محدثہ بدعہ کیوں کہہ رہا ہے؟ اس لیے کہ انہوں نے خود نہ تو آنحضرت ﷺ کو یہ نماز پڑھتے دیکھی اور نہ ہی ان کے بارے میں جو قولی احادیث مروی ہیں ان کو ہی سنا اس لیے بدعت کہہ دیا۔

بعینہٖ اسی طرح ان محققین نے بھی جب دیکھا کہ اس قیام بعد الرکوع میں متقدمین سے تو کوئی اس پر عامل معلوم نہیں ہوتا امام احمد والا اثر مخدوش و بے سند ہے ادھر امت مرحومہ کی بہت بڑی اکثریت ارسال پر ہی عامل ہے اس لیے اس وضع کو انہوں نے بدعت کہہ دیا ہے۔ مگر میرا مقصد جیسا کہ واضح کر چکا ہوں کہ صرف یہ ثابت کرنا تھا کہ ارسال بہر حال عملاً متواتر ہے اور بس پیر صاحب نے بلاوجہ کا بتنگڑ بنا دیا۔

پھر صفحہ ۹۴ پر پہلے علامہ البانی کی عبارت نقل فرمائی پھر لکھتے ہیں "اب اگر دوسری اور تیسری رکعت میں ہاتھ باندھنے کو بدعت کہا جائے اور اس کا جو جواب دیا جائے گا وہی ہمارا جواب سمجھا جائے۔

پیر صاحب اپنی تنقید میں مجادلہ کا سہارا لیتے رہتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات پیر صاحب کو بھی تسلیم ہے کہ نماز کم از کم ایک رکعت ہے اس طرح پوری نماز کی ہر رکعت مستقل نماز ہے لہٰذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم صرف ایک رکعت کی ہیئت بیان فرما چھوڑ دیتے کہ دوسری وتیسری وغیرہ رکعات بھی اسی طرح ہیں اس میں سے بلاوجہ دوسری تیسری رکعات کو نکالنا مجادلہ اور مکابرہ ہی تو ہے۔

لیکن ناظرین کرام جب پیر صاحب بار بار اپنے اس مجادلہ کو دہراتے رہتے ہیں تو ہم بھی اس جگہ دو حدیثیں ایک حضرت ابوحمید کی ترمذی شریف سے دوسری وائل بن حجر رضی اللہ عنہما کی معجم کبیر سے نقل کرتے ہیں جس سے ناظرین اہل انصاف بھی معلوم کر لینگے کہ یہ پیر صاحب کا محض مکابرہ ہے اور اپنے متبعین کو حقیقت سے دور کرتا ہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ پیر صاحب کا یہ اعتراض کلیہ ختم ہو جائے گا۔

(۱)...... حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی حدیث امام ترمذی فرماتے ہیں۔

((حدثنا محمد بن بشار ومحمد بن المثنى قالا نا يحيىٰ بن سعيد القطان نا عبدالحميد بن جعفر نا محمد بن عمرو بن عطاء عن ابى حميد الساعدى وقال سمعته وهو فى عشرة من اصحاب النبى ﷺ احد هم ابو قتادة بن الربعى يقول انا اعلمكم بصلوٰة رسول الله ﷺ قالوا ما كنت اقد

منا له صحبة والا اكثر نا له اتيا نا قال بلى قالوا فا عرض فقال كان رسول الله ﷺ اذا قام الى الصلوة اعتدل قائما ورفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه فاذا ارد ان يركع رفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه ثم قال الله اكبر وركع ثم اعتدل فلم يصوب راسه ولم يقنع ووضع يديه على ركبتيه ثم قال سمع الله لمن حمده ورفع يديه واعتدل حتى ير جع كل عظم فى موضعه معتدلا ثم هوى الى الارض ساجداً ثم قال الله اكبر ثم جاء فى عضديه عن ابطيه وفتح اصابع رجليه ثم ثنى رجله اليسرى وتعتمد عليها ثم اعتدل حتى رجع كل عظم فى موضعه معتدلا ثم هوى ساجداً ثم قال الله اكبر ثم ثنى رجله وقعدو اعتدل حتى ير جع كل عظم فى موضعه ثم نهض ثم صنع فى الركعة الثانية مثل ذلك حتى اذا قام من السجد تين كبر ورفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه كما صنع حين افتتح الصلوة ثم صنع كذ لك حتى كان فى الركعة التى تنقضى فيها صلواته اخر رجله اليسرى وقعد على شقه متور كا ثم سلم.))

ناظرین کرام اس حدیث کا ترجمہ واضح ہے اور دوسری احادیث صحیحہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ پہلے قیام میں وضع کرتے تھے لہٰذا جب اس صحیح حدیث سے معلوم ہوا کہ دوسری تیسری وغیرہ رکعات بھی آپ ﷺ اسی طرح پڑھتے تھے معلوم ہو گیا کہ دوسری وتیسری وغیرہ رکعات کے پہلے قیام میں وضع ہے اور اب بھی پیر صاحب مکابرہ ہی پر آمادہ ہوں تو یہ حدیثیں حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی المعجم الکبیر الطبرانی سے نقل کرتا ہوں جن کے بعد ان شاء اللہ ان کا یہ مجادلہ بالکلیہ ختم ہو کر رہ جائے گا

((حدثنا المقدام بن داؤد ثنا اسدبن موسیٰ وحدثنا على بن عبدالعزيز ثنا حجاج بن المنهال قال ثنا ابو عوانة عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل الحضرمى قال قلت لا نظرن الى الصلوٰة رسول الله ﷺ كيف يصلى فقام فا ستقبل القبلة فكبر ورفع يديه حتى يحاذى بهما اذنيه ثم قبض باليمنى على اليسرى ثم ركع فرفع يديه على ركبتيه ثم رفع راسه ورفع يديه فحاذىٰ بهما اذنيه ثم يسجد ووضع راسه بين كفيه ثم صلى ركعة اخرى مثلها ثم جلس فافترش رجله اليسرى ثم دعا ووضع كفه اليسرى

علی رکبته الیسری وکفه الیمنیٰ علی رکبته الیمنی ودعابالسبابه .))

قارئین کرام دیکھئے کہ اس حدیث میں صحابی محترم رضی اللہ عنہ تصریح فرماتا ہے کہ دوسری رکعت بھی اسی طرح ادا فرمائی جس طرح پہلی رکعت پڑھی اور پہلی رکعت پہلے قیام میں وضع کا ذکر ہے۔

**حدیث دوم :** ...... ((حدثنا حفص بن عربی الصباح ثنا ابو عمر المعتد وحدثنا عبدالله ابن احمد بن حنبل ثنا محمد بن عبید بن حساب قالا ثنا عبدالوارث ثنا محمد بن جحادة عن عبدالجبار بن وائل قال كنت غلاماً لا اعقل صلواة ابی فحدثنی علقمة بن وائل عن ابی وائل بن حجر قال صليت مع رسول الله ﷺ فكان اذا كبر رفع يديه ثم التحف فاخذ بيمينه شماله وادخل يديه فی ثو به واذا اراد ان یر فع راسه من الركوع رفع يديه ثم سجد ووضع جبهته بين كفيه فاذا رفع راسه من السجود رفع يديه حتى فرغ من صلواته .))

اس حدیث میں بھی تصریح ہے کہ آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری نماز اسی طرح ادا فرمائی حتی کہ اس سے فارغ ہوئے اس میں بھی پہلے قیام میں وضع کی صراحت ہے۔ اب تو پیر صاحب کا یہ مجادلہ ختم ہوجانا چاہیے۔

پھر صفحہ ۹۴ سے صفحہ ۹۶ تک علامہ محمود بن عبداللہ کی عبارت اور اس کا ترجمہ ہے۔ ہماری گذارش یہ ہے کہ امام نسائی والی حدیث تو ابھی مبحوث فیہ ہے اس کا عموم ہمارے نزدیک غیر مسلم ہے رہا امام احمد والا اثر تو وہ ابھی تک صحیح سند کے ساتھ امام احمد تک پہنچایا نہیں گیا لہٰذا وہ مخدوش ہے اور ایسے بے سند اثر سے استدلال پیر صاحب کی شان سے بعید ہے۔ مزید تفصیل پیچھے گذر چکی ہے فلیرجع الیہ۔

اسی صفحہ ۹۶ سے لے کر صفحہ ۹۸ کی ابتدائی چند سطور تک مولانا عبدالقادر حصاروی کی عبارت کا جواب تحریر کیا ہے لیکن اس میں کوئی نئی بات نہیں جس کے جواب کے لیے قلم اٹھایا جائے وہی باتیں ہیں جن کا جواب پیچھے عرض کر چکا ہوں۔

البتہ صفحہ ۹۷ کے آخر میں یہ کہی ہے کہ "ارسال کے لیے نہ عمومی دلیل ہے نہ خصوصی" یہ غلط ہے ہم نے عمومات سے ہی استدلال کیا ہے اور ان پر جو اعتراضات پیر صاحب نے وارد کیے تھے ان کا جواب بھی گذر چکا اور ہمارے عمومات چونکہ خاص طور پر مابعد الرکوع والے قیام کے لیے وارد ہیں اس لیے ان کو ایک گونہ ترجیح حاصل ہے اور پھر ارسال کی تائید میں دو اثر بھی نقل کیے جا چکے ہیں اور ان پر ایرادات کا جواب بھی تفصیل سے گذر چکا والحمد للہ۔

صفحہ ۹۸ سے ۹۹ کی دوسطروں تک امام ابن حزم رحمہ اللہ کی محلی صفحہ ۱۱۲۔۱۱۴ ج ۴۔ سے عبارت نقل فرمائی ہے اور مطلب یہ بیان فرمایا کہ نماز میں جملہ وقوفات جن میں مابعد الرکوع والا قیام بھی شامل ہے میں ہاتھ باندھتے ہیں لیکن یہ مطلب محل نظر ہے اس لیے کہ امام موصوف نے جو احادیث وآثار نقل فرمائے ہیں ان میں سے پہلی حدیث حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی ہے جس میں تصریح ہے کہ یہ وضع پہلے قیام میں تھا دوسرا اثر ابن مسعود رضی اللہ عنہما یا ابومسعود رضی اللہ عنہما سے ہے جس میں صرف یہ بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز میں بایاں ہاتھ دائیں پر رکھے ہوئے ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دائیں کو پکڑ کر بائیں پر رکھ لیا۔ اس میں یہ تو نہیں کہ یہ مابعد الرکوع والا قیام تھا صرف ''فی الصلوۃ'' کا عام لفظ جس پر بحث چل رہی ہے۔

تیسرا اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور یہ اثر وہی ہے جو ہم اپنے دلائل میں پیش کر چکے ہیں اور یہاں تھوڑی سی تفسیر کے ساتھ اس کو لایا گیا ہے اور اس میں ہے کہ ''کان اذا طول قیا مافی الصلوۃ'' اور یہ ظاہر ہے کہ یہ قیام پہلا قیام ہی ہے کما لا یخفی' تو یہ اثر تو ہماری ہی دلیل ہے۔

چوتھا اثر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ اس میں ہے کہ ''وضع الکف علی الکف فی الصلوۃ تحت السرۃ'' یعنی نماز میں ہتھیلی کو ہتھیلی پر ناف کے نیچے رکھنا ہے اس اثر میں عام نماز کا لفظ ہے اور اس پر بحث جاری ہے اور پھر اس کی سند ضعیف ہے۔

پانچواں اثر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ تین چیزیں نبوت سے ہیں جن میں سے ایک نماز میں ہاتھ باندھنا بھی ہے اور اس کے قائل تو ہم بھی ہیں۔ اس میں ہاتھ باندھنے کی جگہ کا تعین نہیں اور دوسری احادیث صحیحہ سے متعین ہو چکی ہے کہ وہ جگہ پہلے قیام کی حالت ہے۔

چھٹا اثر حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے جس کے متعلق امام موصوف فرماتے ہیں ''وعن انس مثل هذا ایضا الا انه قال : من اخلاق النبوة وزاد تحت السرة'' یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بھی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرح روایت آئی ہے لیکن اس نے کہا تین باتیں نبوت کے اخلاق میں سے ہیں اور یہ زیادہ کیا کہ ہاتھ ناف کے نیچے باندھتے ہیں اور محلی کا محشی علامہ احمد بن محمد شاکر فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ والا اثر مجھے نہیں ملا اور پھر امام بخاری رحمہ اللہ والی وہ حدیث لائے ہیں جس میں ہے کہ ''کان الناس یومرون ان یضع الرجل الید الیمنی علی ذراعة الیسریٰ فی الصلوۃ۔ اس صحیح حدیث کے متعلق ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ یہ پہلے قیام کے لیے ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کی تقریب بھی اس پر شاہد عدل ہے۔

پھر ساتواں اثر حضرت ابوحمید الساعدی کا نقل کیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں ''انه قال ! انا اعلمکم

لصلواة رسول الله ﷺ ‘ ثم وصف انه كبر فرفع يديه الى وجهه ثم وضع يمينه على شماله“ حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری ترمذی وغیرھما میں ہے لیکن ان میں سے کسی کی روایت میں یہ الفاظ ہاتھ باندھنے کے دیکھنے میں نہیں آئے۔ اگر واقعی یہ الفاظ اس حدیث میں ہیں تو یہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ وضع پہلے قیام ہی میں تھا اور پھر پیچھے ہم جو اس حدیث سے ثابت کر آئے ہیں کہ پوری نماز اسی طرح پڑھی وہ بھی ثابت ہوگیا۔ فالحمد لله علىٰ ذالك۔

ناظرین کرام! آپ اس پر اچھی طرح غور کریں۔

ناظرین کرام یہ ہیں وہ احادیث واثار جو امام ابن حزمؒ اپنی کتاب میں لائے ہیں، ان میں سے آخر کسی طرح ثابت ہوتا ہے کہ مابعد لارکوع والا قیام بھی ”وقوفہ کلہ“ میں داخل ہے بلکہ ان آثار احادیث سے ظاہر و باہر ہے کہ ان وقوف سے مراد پہلا قیام ہے لہٰذا امام موصوف کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں ہر کھڑے ہونے یعنی پہلی رکعت دوسری رکعت تیسری رکعت، چوتھی وغیرھا کے سب پہلے قیاموں میں وضع کرنا ہے۔ اس سے پہلے پیر صاحب کا مزعومہ اور مفروضہ مطلب ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن اگر پیر صاحب کو خواہ مخواہ اس پر اصرار ہے تو پھر گذارش ہے کہ اس صورت میں پیر صاحب امام ابن حزمؒ کے اس قول وھوقول ابی حنیفۃ والشافعی واحمد وداؤد“ کی تصحیح کس طرح فرمائیں گے؟ کیونکہ اس صورت میں اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ امام احمدؒ وغیرہ بھی رکوع کے بعد والے قیام میں وضع کے قائل ہیں حالانکہ پیر صاحب پہلے کئی بار یہ تحریر فرما چکے ہیں کہ امام احمدؒ نے اس قیام میں وضع یا ارسال کا اختیار دیدیا ہے لہٰذا امام احمدؒ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وہ اس قیام میں وضع کے قائل تھے تو پھر انہوں نے وضع وارسال کے درمیان تخییر کیوں دی یعنی خود تو وضع کے قائل تھے اور دوسروں کو اختیار دیتے ہیں اور اگر وہ وضع کے قائل تھے تو لامحالہ ان کو اس عمل کے راجح ہونے کے دلیل ملی ہوگی۔ لہٰذا دوسروں کو اختیار دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ بلکہ امام موصوفؒ پر واجب تھا کہ سائل کو فرماتے کہ میرے نزدیک وضع ہی راجح ہے یہ بالکل واضح ہے۔

علاوہ ازیں اس صورت میں پیر صاحب نے امام احمد کے اس اثر کی بناء پر جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اس سند میں اختلاف ثابت کرنا چاہا تھا اور اسی بنیاد پر اس پر ایک پوری عمارت تعمیر فرمادی اس کا حشر کیا ہوگا وہ ناظرین منصف مزاج خود ہی سوچ لیں۔

بہرکیف یہاں ”وقوفہ کلہ“ سے مراد ہر نماز میں سب رکعات کی پہلی قیامیں ملا دیں۔

اور امام ابن حزمؒ نے جو آثار واحادیث اس سلسلہ میں ذکر فرمائی ہیں وہ بھی اسی پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے تفصیلا بیان کر دیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہی قول امام احمد وابوحنیفہ وشافعی وداؤد رحمھم

اللہ تعالیٰ کا ہے اور ہم بھی ان کے ساتھ ہیں۔

صفحہ ۹۹ پر میری چھٹی دلیل کے پہلے مقدمہ یعنی "صلوا کما رأیتمونی اصلی" الحدیث پر یوں تنقید فرماتے ہیں کہ۔

''پہلے مقدمہ کا تو اس کے ساتھ تعلق ہی نہیں کیونکہ کسی صحابی نے یہ شکایت نہیں کی کہ رسول اللہ ﷺ قیام بعد الرکوع میں ہاتھ چھوڑ تے تھے .لہٰذا اس حدیث کو صرف گمان وظن میں اس مسئلہ پر چسپاں کرنا صحیح نہیں ......شعر کے مصرع تک۔

ناظرین کرام! پیر صاحب کے اس ارشاد کے متعلق میں زیادہ تفصیل میں جانا نہیں چاہتا بلکہ آپ کو میری اصل کتاب کی طرف رجوع کرنے کا التماس کرتا ہوں کیونکہ اس حدیث اور دوسرے مقدمہ کے بعد اصل کتاب میں یہ عبارت موجود ہے کہ ''اب آپ خود ہی سوچیں کہ اگر آج بھی کوئی امام اس طرح پڑھ رہا ہو تو بعد میں اگر کوئی مقتدی آئے تو ہاتھ باندھنے کی صورت میں آخر کسی طرح معلوم کرے کہ یہ کونسا قیام ہے الخ''

منصف مزاج ناظرین! خدارا آپ خود ہی انصاف کریں کہ کیا اس حدیث کا اس مسئلہ سے تعلق ہے یا نہیں اس حقیقت کو پالینے کے بعد آپ خود فیصلہ کریں کہ آیا میں نے اس حدیث کو محض گمان وظن کی بنا پر اس مسئلہ پر چسپاں کر دیا ہے۔ یا پیر صاحب تنقید کے وقت میرے کتاب کی پوری عبارت نہیں پڑھا کرتے یا دانستہ اس قطعہ سے اعراض کر جاتے ہیں جو ان کے اعتراض کو ختم کر دیتا ہے اب آپ سوچ لیں کہ پیر صاحب نے جو آخر میں مصرعہ لکھا ہے وہ ان کو پڑھنا چاہیے تھا یا راقم الحروف کو؟ دوسرے مقدمہ کے متعین جو ارشاد ہوا ہے کہ ''دوسرے مقدمہ سے بھی ظاہر ہے کہ وضع ہو کیونکہ قیام کا طول اسی کو مقتضی ہے الخ'' میں یہ پوچھتا ہوں کہ یہ اقتضاء کس وجہ سے ہے کیا طول قیام ووضع کے مابین تلازم ہے؟ اگر ہے تو اس کی دلیل کیا کسی حدیث میں یہ آئی ہے کہ آنحضرت ﷺ جب بھی قیام کو طویل کرتے تو وضع کرتے؟ اگر ایسی کوئی حدیث نہیں ہے تو یہ اقتضاء پیر صاحب کی خود ساختہ ہے اور اس کا کچھ اعتبار نہیں۔

''ثانیا'' یہی الفاظ "حتی یقول القائل قدنسی بین السجدتین" والے مقدمہ کے متعلق وارد ہیں پھر پیر صاحب کی اقتضاء کے مطابق اس کا مطلب کیا ہوگا؟ پھر غالباً پیر صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یہ خیال کرتے کہ غالباً آنحضرت ﷺ یہ خیال کر رہے ہیں کہ وہ اول قیام میں ہیں اور اول قیام میں تو وضع مسلم ہے۔ لیکن میں گذارش کروں گا کہ اس خیال کی کوئی وجہ نہیں اس لیے کہ مابعد الرکوع والا قیام تو جہری نماز میں بھی طویل ہوتا ہوگا اور پہلے قیام میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قراۃ القرآن سنی ہوگی اور رکوع کے بعد سمع اللہ لمن حمدہ سنا ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ گمان (جو پیر صاحب کا خیال

ہے) تب ہی صحیح ہوسکتا تھا کہ آنحضرت ﷺ پھر قراۃ شروع کر دیتے حالانکہ ایسا نہیں تھا پھر آخر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس ظن کی کیا وجہ ہے کہ وہ یہ خیال کرتے کہ آنحضرت ﷺ کو نسیان ہوگیا اور وہ ﷺ یہی خیال کر رہے ہیں کہ وہ ابھی تک پہلے قیام میں ہیں؟ بہر حال پیر صاحب کی اس اقتضاء کی کوئی معقول وجہ اصلاً نہیں ہے بلکہ طعنہ تو ظن وگمان کا مجھے دیا تھا لیکن خود اس کا شکار ہوگئے ہیں اہل علم ونظر خوب تدبر سے کام لیں۔ اسی طرح آنحضرت ﷺ کے بھی وضع وغیرہ کی وجہ سے نسیان نہیں ہوسکتا تھا اس لیے کہ اس قیام میں لمبی دعائیں بھی وارد ہیں۔ مثلاً **ربنا لك الحمد ملا السموٰات وملاء الارض وملا ماشئت من شی بعد الخ** تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ یہ دعاء بھی پڑھ رہے ہوں اور ساتھ ہی یہ خیال بھی ہو رہا ہو کہ وہ ابھی پہلے قیام میں ہیں؟ یہ بالکل واضح بات ہے کہ غور کیجئے کہاں یہ سوال بجا طور پر کیا جاسکتا ہے کہ پھر آخر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس قول "حتی یقول القائل قدنسی" کی کیا وجہ ہے؟ تو اس کے بارے میں جو بات میری سمجھ میں آئی ہے وہ میں یہاں تحریر کرتا ہوں **(فان كان صوابا فمن الله سبحانه وتعالىٰ وان كان غيره ذلك فمني و من نفسي)** نماز جب مومنوں کے لیے معراج ہے تو آنحضرت ﷺ کے لیے کیا کچھ ہوگی اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے خود آپ ﷺ فرماتے ہیں "**جعلت قرة عيني في الصلوٰة**" میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے اور فرماتے ہیں کہ میں نماز میں پیچھے بھی اس طرح دیکھتا ہوں جس طرح آگے دیکھتا ہوں۔ مجھ سے آپ کا رکوع وسجود مخفی نہیں رہتا اور آپ ﷺ کو نماز میں جنت ونار کا مشاہدہ بھی کرایا جاتا تھا تو جب اس قیام میں آپ اتنی دیر ٹھہرتے تو غالباً۔ واللہ اعلم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خیال گذرتا کہ شاید اس وقت آپ کو کچھ ایسے مشاہدات کرائے جا رہے ہیں کہ آپ ان میں ایسے مشغول ہوئے ہیں کہ آپ کو نیچے جانے کا نسیان ہوگیا اس میں وضع یا ارسال کسی کو دخل نہیں اور یہ ہمارا روز مرہ کا تجربہ ومشاہدہ ہے کہ ہمیں جانا تو آگے ہوتا ہے ہماری منزل مقصود بھی دور ہوتی ہے لیکن راستہ میں بسا اوقات کوئی ایسی جاذب نظر اور دلکش چیز نظر آجاتی ہے کہ ہم اس کے مشاہدہ میں اور اس سے لطف اندوز ہونے میں اتنے مشغول ہوتے ہیں کہ ساتھ والوں کو گمان ہوتا ہے کہ ہمیں شاید آگے جانے کا خیال ہی نہ رہا۔ واللہ اعلم۔

تیسری بات کے متعلق جو کچھ ارشادات ہوئے ان کے بارے میں علی الترتیب یہ گذارش ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ جب ایسا وقعہ منقول نہیں ہوا تو ضرور ارسال تھا ورنہ وضع کی صورت میں ناگزیر تھا کہ اشتباہ ہوا اور پھر الضرورۃ اس کا حل بھی منقول ہوتا جب یہ منقول نہیں تو معلوم ہوا کہ ارسال تھا اس لیے اشتباہ پیش ہی نہ آیا۔ آگے جو دو صورتیں پیش فرمائی ہیں ان کا جواب بھی کچھ نہیں دیا گیا۔ پہلی صورت میں جب آنے والا رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے دیکھے گا تو اس وقت کی ہیئت بعینہٖ دوسری رکعت کے لیے اٹھنے سے

مشابہ ہوتی ہے اس لیے تو وہ یہی سمجھے گا کہ وہ دوسری رکعت کو اٹھتے ہیں اس لیے وہ تو فاتحہ وغیرہ پڑھنا شروع کرے گا اور یہ سنت کے خلاف ہے باقی پیر صاحب جو یہ فرمایا ہے کہ وہ آہستہ چل کر صف میں داخل ہوگا تب تک امام سجدہ کے لیے تکبیر کہہ دے گا۔ یہ بات تب ٹھیک ہوتی ہے جب ہما شما کی نماز ہوتی۔ میں لکھ چکا ہوں اگر کوئی نماز آنحضرت ﷺ کی سنت کے مطابق پڑھا رہا ہو اور مابعد الرکوع والے قیام میں بھی کافی دیر ٹھہرتا ہوں تو اس صورت میں لامحالہ مسبوق صف میں پہنچ جائے گا اور پہلا قیام سمجھ کر وضع کر کے سورۃ فاتحہ وغیرہ شروع کرے گا۔

میں اپنا ایک چشم دید واقعہ عرض رکھتا ہوں ایک مرتبہ میں اپنی حیدر آباد والی جگہ میں رات کو تہجد ادا کر رہا تھا۔ میں ایک رکعت پڑھ کر دوسری کے لیے اٹھا تو ایک صاحب جو مابعد الرکوع والے قیام میں وضع کا قائل تھا۔ اس میں مجھے عین اس وقت دیکھا کہ میں دوسری رکعت کے لیے اٹھ ہی رہا تھا اور صورت ایسی ہوئی کہ انہوں نے سمجھا کہ میں رکوع سے سیدھا ہونا چاہتا ہوں۔ میں نے تو وضع کر کے پھر تلاوت قرآن شروع کر دی۔ یہ صاحب دو ڈھائی منٹ تک کھڑا رہا اور غالباً یہی خیال کر رہا تھا کہ میں نے ارسال سے وضع کی طرف رجوع کر لیا ہے پھر جب کافی دیر کھڑا رہا تو سمجھ گئے یہ دوسری رکعت ہے پھر چلے گئے واللہ یہ میرا چشم دید واقعہ ہے۔ بہر حال اشتباہ تو ضرور واقع ہوتا ہے لیکن پیر صاحب بلاوجہ پہلو تہی کرنا چاہتے ہیں تو اس کا علاج نہیں۔

''ثالثاً'' کے تحت دو باتیں لکھتے ہیں۔

(۱)...... جہری نماز میں اشتباہ نہ ہوگا لیکن ان میں بھی اشتباہ ہوگا آنے والا مغرب وعشاء میں تیسری یا چوتھی رکعت خیال کر سکتا ہے اور یہ بھی خیال کر سکتا ہے کہ یہ مابعد الرکوع والا قیام ہو اسی طرح صبح کی نماز میں پہلے قیام کے ساتھ اشتباہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ استفتاح کی دعاؤں میں بعض لمبی دعائیں بھی وارد ہیں مثلاً ''وجہت وجھی الخ'' تو آنے والا یہ خیال کر سکتا ہے کہ شاید امام پہلے قیام میں ہی ہے اور دعاء استفتاح پڑھ رہا ہے اس طرح وہ پہلا قیام سمجھ کر سورۃ فاتحہ مابعد الرکوع والے قیام میں پڑھنا شروع کر دے گا جو خلاف مسنون ہوگا۔

(۲)...... اگر ''ربنا لک الحمد الخ'' سنت کے طریقہ پر جہراً پڑھے گا تو آنے والا سن لے گا اور معلوم کرے گا ''لیکن اس دعا کو امام خواہ مقتدی کو سراً پڑھنا مسنون ہے۔'' اگر امام کے لیے جہراً اس لیے مسنون کہا جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے اس قیام میں لمبی دعائیں بھی منقول ہیں اور وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آنحضرت ﷺ سے سن کر نقل کی ہیں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ان ہی صحابہ سے رکوع وسجود میں مختلف تسابیح اور لمبی دعائیں بھی منقول ہیں تو کیا یہ سب دعائیں آپ ﷺ رکوع وسجود میں بھی جہراً پڑھا

کرتے تھے؟ اگر نہیں تو اس قیام والی دعا میں خواہ مخواہ اس پر زور کیوں دیا جاتا ہے؟ بلکہ اصل صحیح بات یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے ہماری طرف نقل کیا ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی چند آواز سے ربنا لک الحمد الخ ہمیشہ نہیں کہا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی نے ایک مرتبہ بلند آواز سے کہا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ یہ کلمات کس نے کہے؟ اگر سب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسی طرح بلند آواز سے کہا کرتے تھے تو پوچھنے کا کوئی مطلب نہیں تھا۔ ورنہ یہ ضرور منقول ہوتا جیسا کہ آمین کے متعلق آتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان کلمات کے اجر وثواب کے متعلق تھا نہ کہ ان کو جھرا پڑھنے کا ورنہ یہی فضیلت اور درجہ وثواب تو جس نے نماز میں چھینک دی تھی اور اسی قسم کے کلمات بلند آواز سے کہے تھے اس کے لیے بھی وارد ہیں اور اسی طرح جس نے باہر سے آکر استفتاح کی دعا کے طور پر الحمد للہ حمداً کثیرا طیبا مبارکا فیہ بلند آواز سے کہے تھے اس کے متعلق بھی یہی درجہ اور ثواب منقول ہے تو کیا آپ نماز میں ہر چھینک دینے والے کو یہ امر کریں گے کہ وہ یہی کلمات لامحالہ بلند آواز سے پڑھے؟ یا آپ ہر مسبوق کو یہ امر فرمائیں گے کہ جب وہ باہر سے آئے تو یہ دعا استفتاح بلند آواز سے کہے؟ اگر نہیں تو اس قیام میں آپ ان کلمات کو بلند آواز سے کہنے پر کیوں تلے ہوئے ہیں۔ اصلی بات واضح ہے کہ جو درجہ وثواب اس حدیث میں وارد ہے وہ ان کلمات مبارکات کا ہے نہ کہ ان کو جہرا کہنے کی وجہ سے ہے ورنہ پھر اس کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کو ہمیشہ جہرا کہنا شروع کر دیتے اور ہماری طرف منقول ہوتا بہر حال یہ کلمات مسنون علی الدوام سراہی کہنے مسنون ہیں اگر کسی نے کبھی بلند آواز سے کہہ بھی دیا تو مضائقہ نہیں واللہ اعلم۔

''رابعا'' کے تحت بھی اہم دو باتیں ہیں۔ ایک مابعد الرکوع والے قیام میں وضع بہر حال احوط ہے۔

سو اس کے بارے میں یہ گذارش ہے کہ اس میں جو بات میں نے اٹھائی ہے اس سے اعراض ہے میرا کہنا تو یہ ہے کہ وضع سے آنے والے کو پتہ نہیں چل سکتا کہ یہ کون سا قیام ہے اگر اس نے اس کو مابعد الرکوع والا قیام سمجھا خصوصاً اس حالت میں کہ وہ دوسری یا تیسری رکعت کی طرف اٹھے ہوں اور آنے والے نے اس وقت دیکھا کہ وہ رکوع سے سر اٹھانے کے مشابہ تھا اس لیے اس نے فاتحہ وغیرہ نہ پڑھی اور جب امام رکوع کو گیا تو پتہ چلا کہ یہ تو قیام اول تھا اس طرح ان کی رکعت فوت ہوگئی اگر اس نے پہلا قیام تصور کر لیا تھا اور تھا یہ دوسرا قیام تو سورۃ فاتحہ وغیرہ پڑھے گا تو اس کا یہ کام خلاف سنت ہوا لہٰذا وضع احوط کیسے ہوا؟ بلکہ ان صور کو مدنظر رکھتے ہوئے ارسال ہی احوط ٹھہرتا ہے۔

(۲) دوسری بات کہ جب یہ مسئلہ آیا ہی نہیں تو اس کو خواہ مخواہ کیوں اٹھایا جاتا ہے اور اس سلسلہ میں سلف صالحین کے چند آثار نقل کئے گئے ہیں حالانکہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہی دلیل ہے اس پر کہ اس قیام

میں وضع نہ تھا ورنہ یہ اشتباہ ناگزیر تھا اور پھر لازمی طور پر اس کے مخرج اور اس کا حل بھی منقول ہوتا جب ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ اس قیام میں ارسال تھا نہ کہ وضع اس لیے اشتباہ پیش ہی نہ آیا۔ اس ضمن میں پیر صاحب نے اجتہاد کرنے کی بھی تلقین فرمائی ہے حالانکہ ایسے اجتہاد میں ایک آدھا منٹ صرف ہو جائے گا حالانکہ حدیث میں آتا ہے کہ جس حالت میں بھی امام کو پاؤ خواہ قیام ہو یا رکوع ہو یا سجود تم اس میں شامل ہو جاؤ اور پیر صاحب یہ تلقین فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ تم ایک آدھ منٹ تو اجتہاد کرتے رہو پھر جو صورت حال خیال میں آ جائے اس طرح کرو۔ وھذا کما تریٰ۔ بہر حال میرے اس سوال کا جواب پیر صاحب نے کوئی شافی وتسلی بخش نہیں دیا محض ٹال مٹول سے کام لیا گیا ہے ناظرین کرام خود ہی انصاف کریں۔

صفحہ ۱۰۳ سے صفحہ ۱۰۴ تک میری ساتویں دلیل آخری پر کلام ہے اور فرماتے ہیں کہ کوئی دلیل نہیں لیکن ہم پہلے بھی واضح کر چکے ہیں کہ اس قسم کے دلائل سے مراد مؤیدات ہیں اصل دلائل تو مرفوع حدیثوں اور آثار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مذکور ہو چکے ہیں اور یہ مزید باتیں ان کی تائید کرتی ہیں اور سلف سے لے کر خلف تک نقلی دلائل کے ساتھ عقلی دلائل بھی پیش کرتے رہے ہیں۔ اس میں آخر کون سی قباحت ہے؟ رہا پیر صاحب کا یہ فرمانا کہ ان دونوں قیاموں میں نہ تھا ورنہ اس کا بھی بیان کرتا تو اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ فرق وامتیاز راوی نے بیان کیا اسی سے تو یہ نکلتا ہے یہ فرق وامتیاز بھی ہو (یعنی وضع وارسال کا) کیونکہ جب ایک قیام کے ملنے سے رکعت ہو جاتی ہے اور دوسرے کے ملنے سے رکعت نہیں ملتی تو لامحالہ یہ بات سامنے آئے گی کہ ان دونوں میں وضع وارسال کا فرق بھی ہوتا کہ واضح طور پر معلوم ہو سکے کہ یہ کون سا قیام ہے تا کہ رکعت کے فوت ہونے کا ڈر نہ رہے اور خلاف مسنون کام نماز میں نہ ہو اور کوئی بات قابل جواب نہیں لکھی بعض باتیں ایسی بھی ہیں جن کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے والحمد للہ۔

آگے پیر صاحب کے دلائل کا جو جواب میں نے دیا ہے اس پر کلام ہے پیر صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے یہ ثابت نہیں کیا کہ مابعد الرکوع والا رکن قیام نہیں ہے (صفحہ ۱۰۵) لیکن ناظرین کرام آپ نے تو دیکھ لیا ہے میں نے مابعد الرکوع والے رکن کو قیام تسلیم کر کے ایسے دلائل وقرائن ذکر کیے ہیں جن سے منصف مزاج اہل نظر کو معلوم ہو گیا کہ زیر بحث حدیث میں ''قائما'' سے مراد پہلا قیام ہے۔ بس بات ختم! اور اسی صفحہ میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ میں نے اس مابعد الرکوع والے رکن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی دوسرا طریقہ یا نمونہ پیش نہیں کیا جس سے یہ رکن وضع سے مستثنیٰ قرار دیا جا سکے۔

اس کا جواب بھی واضح ہے کہ ہم نے مرفوع حدیثوں اور آثار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ثبوت پیش کر دیا کہ اس رکن میں ارسال ہے نہ وضع۔ اب اگر پیر صاحب نہیں مانتے تو اس کا علاج میرے پاس تو ہے نہیں۔

اس پیرا کے آخر میں جو شعر لکھا ہے وہ پیر صاحب کی بلند اخلاق کا واضح مظہر ہے۔ اس سے زیادہ میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔

اسی صفحہ ۱۰۵ پر ذیل کا اقتباس ہے قارئین کرام پیر صاحب کی گوہر افشانی ملاحظہ فرمائیں!

''اب ناظرین کرام اللہ کے واسطے انصاف کریں کیا یہ الفاظ حدیث میں ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اس قیام میں ہاتھ باندھتے تھے جس میں قراۃ تھی بلکہ یہ اپنی طرف سے قید بڑھائی ہوئی ہے حدیث میں تو یہ الفاظ ہیں ''جب بھی آپ نماز میں کھڑے ہوتے تھے'' جیسا کہ خود مصنف صاحب نے نقل کیا ہے۔ پھر معنی یہ کرتے ہیں کہ جب قرأۃ کے لیے نماز میں کھڑے ہوتے تھے'' اب غور کیجئے کہ یہ الفاظ ''قرأۃ کے لیے'' حدیث میں ہیں؟ ہرگز نہیں بلکہ اپنی طرف سے بڑھائے گئے ہیں اور ہر ایک تھوڑے علم والا جانتا ہے کہ یہ محض تاویل ہے اور اپنی طرف سے الفاظ بڑھائے ہیں کیونکہ اس کے بغیر کام نہیں بنتا تھا۔''

میرے محترم قارئین! پیر صاحب کی کتاب کا یہ اقتباس آپ مکرر سہ کرر پڑھیں اور ملاحظہ فرمائیں کہ کتنا بڑا اتہام مجھ پر لگایا گیا ہے اور کتنا بڑا طوفان اٹھایا ہے یعنی میں معاذ اللہ اتنا جری ہو گیا ہوں کہ حدیث میں اپنی طرف سے الفاظ بڑھا دیتا ہوں۔ حالانکہ میں نے تو صرف یہ کہا تھا کہ اس لفظ ''قائما'' سے مراد پہلا قیام ہے جس میں قراۃ ہوتی ہے اور اس مراد پر چند دلائل بھی پیش کیے اس عمل کو حدیث میں الفاظ بڑھانے سے تعبیر کرنا یہ پیر صاحب ہی کی شان ہے حالانکہ سلف سے لے کر خلف تک کتاب وسنت کے عمومات کو چند دلائل کی بناء پر مخصوص قرار دیتے آئے ہیں اور یہی تحریر فرماتے ہیں کہ اس جگہ گو لفظ عام ہے لیکن مراد اس سے خاص ہے ان یا ان دلائل کی بناء پر لیکن آج تک کسی نے ان کے اس طرز عمل کو کتاب وسنت میں اپنی طرف سے الفاظ بڑھانے کا طعنہ نہیں دیا گیا۔

تفسیر اضواء البیان مؤلفہ علامہ شنقیطی صفحہ ۲۱۴ ج ۔۶۔ میں یہ عبارت ہے: وقوله تعالىٰ (فنادته الملائكة) قال بعض العلماء اطلق الملائكة واراد جبريل ومثل له بعض علماء الأصول للعام المراد به الخصوص قائلا انه اراد بعموم الملائكة خصوص جبريل واسناد الفعل للجموع مراداً بعضه قد بيّنّاه فيما مضىٰ مراراً۔ اه۔

اللہ تعالیٰ کے قول فنادتہ الملائکۃ کے متعلق بعض علماء نے فرمایا ہے کہ یہاں اطلاق تو لفظ ملائکۃ کا ہے لیکن اس سے مراد جبریل علیہ السلام ہیں اور اسی کو مثال کے طور پر اصول کے بعض علماء نے ایسا عام جس سے مراد خصوص ہو کے لیے پیش کیا ہے یہ کہتے ہوئے کہ بیشک اس نے ارادہ کیا ہے ملائکۃ کے عموم سے خاص جبریل علیہ السلام اور علامہ شنقیطی فرماتے ہیں کہ فعل کی نسبت ایسے مجموع کی طرف جس سے مراد اس کا بعض ہو کی مثالیں

گذشتہ صفحات میں ہم کئی بار بیان کر چکے ہیں اس اقتباس سے بھی معلوم ہوا کہ مفسرین وغیرھم رحمہم اللہ تعالیٰ کتاب وسنت کے عمومات سے چند قرائن کی بناء پر خاص مراد لیتے آئے ہیں۔

کیا محترم پیر صاحب اپنی تنقید کا حق اس طرح ادا نہیں کر سکتے تھے کہ وہ فرماتے کہ "مصنف نے جو اس قائما" کو مخصوص سمجھا ہے وہ صحیح نہیں اور جن دلائل کی بناء پر یہ مراد لی ہے وہ بھی صحیح نہیں؟ لیکن اس طرح تو لوگ مجھ سے متنفر نہ ہوتے لہٰذا دانستہ طور پر پیر صاحب نے اس پیرائیں کلام ایسا اختیار کیا کہ قارئیں مجھ سے متنفر ہوں۔ فانا للہ وانا الیہ راجعون۔ کیا پیر صاحب کو اللہ کی عدالت میں کھڑے ہونے کا ڈر نہیں۔ ایک مسلمان وہ بھی شفیق بھائی پر اتنا بڑا اتہام دے یقیناً پیر صاحب نے کوئی دینی خدمت بجا نہیں لائی۔ ہاں مالک یوم الدین کی عدالت میں انہیں ایک دن پیش ہونا ہے اور اس کی جواب دہی انشاء اللہ ضرور ہوگی اور فیصلہ حق کے ساتھ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر ناظرین کرام پیر صاحب کا تناقض ملاحظہ فرمائیں کہ پھر میری اس مراد کو تاویل کہتے ہیں۔ اب ان سے کوئی پوچھے کہ جناب والا جب یہ تاویل ہوا تو پھر یہ حدیث میں الفاظ بڑھانے والی بات تو نہ ہوئی مگر ان سے پوچھے بھی کون؟ ان کے متبعین اور مداحین تو ان کی ہر بات حتیٰ کہ اتہامات وتحریفات وغیرہا سب کے سب کو علمی محاسبہ قرار دے چکے ہیں اور ناشرین صاحبان ان چیرہ دستیوں کو "جاء الحق" سے تعبیر کرتے ہیں۔

جہاں اس قسم کی دھاندلیاں ہوں اور ایسی بدعنوانیاں ہوں وہاں انصاف کی امید بھی معلوم! بس ہم تو صرف انا للہ وانا الیہ راجعون پر ہی اکتفاء کرتے ہیں اور حضرت یعقوب علیہ السلام کے یہ الفاظ مبارکہ زبان پر لائے ہیں ﴿إِنَّمَآ أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِيٓ إِلَى اللّٰهِ﴾ ...... ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفٰتِحِيْنَ﴾ آمین!

صفحہ ۱۰۶ اور صفحہ ۱۰۷ پر میں نے جو "ما خلا القیام والقعود سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قیام کا لفظ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں پہلے قیام کے لیے مشہور تھا اس پر پیر صاحب نے اعتراض کیا ہے کہ یہاں حدیث میں دوسرے قیام کے لیے رفع الراس من الرکوع وارد ہے اور یہ قرینہ ہے کہ یہاں ما خلا القیام سے پہلا قیام مراد ہے۔

گذارش یہ ہے کہ قیام کے لفظ سے پہلا قیام مراد ہو اور اس کا صحابہ کے درمیان متعارف ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ صحابی رضی اللہ عنہ سے دوسرے قیام مابعد الرکوع والے قیام کے لیے رفع الراس من الرکوع سے تعبیر فرمایا لیکن پہلے قیام کے لیے لفظ "قیام" ہی لائے۔ میرا یہ مطلب نہ تھا کہ مابعد الرکوع والا قیام قیام ہی نہ تھا یا صحابہ اس کو قیام نہیں سمجھتے تھے بلکہ میرا مطلب صرف یہ تھا کہ اطلاق کی صورت میں زیادہ تر اس سے مراد قیام اوّل ہی ہوتا تھا کیونکہ اطلاق کی صورت میں یہ قیام ہی زیادہ متعارف تھا اور ہے۔ اس حقیقت سے

عرفیہ سے یک سر انکار کرنا مکابرہ تو ہوسکتا ہے۔ حقیقت کا اظہار نہیں ہوتا اور یہ اس لیے کہ پہلا قیام جتنا کچھ طویل ہوتا ہے اور اس میں قراۃ القرآن فرض ہے۔ ان چند وجوہات کی بناء پر قیام کا فرد کامل یقیناً پہلا قیام ہے اور یہ مقولہ مسلّم ہے کہ ''المطلق اذا اطلق یراد منه الفرد الکامل'' یعنی کوئی مطلق لفظ اطلاق کی صورت میں مستعمل ہو تو اس سے اس مطلق کا فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور ان دونوں قیاموں میں جو فرق ہے اس کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر منصف مزاج پر فیصلہ دے سکتا ہے کہ قیام کا فرد کامل یقیناً پہلا قیام ہے اور یہی اس کے اس معنی میں متعارف ہونے کی دلیل ہے۔ واللہ اعلم۔

پھر جزء القراۃ سے جو روایت میں نے نقل کی ہے اس پر صفحہ ۱۰۷ سے صفحہ ۱۱۰ کی ابتدائی چند سطروں تک کلام ہے۔ ان ساری باتوں کا جواب یہ ہے کہ جناب والا میں نے جو روایت پیش کی ہے اسی روایت میں کوئی قرینہ نہیں ہے کہ یہ پہلا قیام ہے البتہ خارج سے یا دوسری روایات سے اس کا تعین ہوتا ہے۔ اب آپ بھی کوئی ایسی روایت پیش کریں جس میں قیام یا قائما کا لفظ ہو اور اس سے مراد قیام مابعد الرکوع ہو اور نفس اس روایت میں تو کوئی قرینہ نہ ہو لیکن خارج سے اس کا تعین ہوتا ہو۔ یعنی ایسی کوئی روایت آپ بھی تو پیش فرمائیں۔ ہمارا مقصد تو یہ تھا کہ نفس روایت میں تو کوئی قرینہ نہیں ہے اور یہ بتانا ہے کہ قائما یا قیام پہلے قیام معروف ومشہور تھا حتیٰ کہ اگر نفس روایت میں کوئی قرینہ نہ بھی ہو پھر بھی اس سے مراد پہلا قیام ہوتا تھا۔ لیکن ایسی روایت پیش نہیں فرمائی جس میں قرینہ تو نہ ہو لیکن مراد قیام ثانی ہو گو اس کا تعین دوسری روایات یا خارج سے ہو گیا ہو۔ بہر حال جب تک ایسی مثال آپ پیش نہیں فرماتے تب تک ہمارا موقف صحیح ہے اور پہلے قیام ودوسرے قیام کے مابین امتیاز واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

صفحہ ۱۱۰ سے صفحہ ۱۱۲ تک میں نے جو سنن نسائی کی حدیث کو صحیح مسلم والی حدیث سے مختصر مانا ہے اس پر کلام ہے۔ کلام تو بہت طویل ہے بس میں نے جو باتیں جواب کے قابل ہیں وہ یہاں اختصار کے ساتھ عرض کرتا ہوں۔

**اولاً:**...... ان کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ نسائی والی حدیث مسلم والی حدیث سے مختصر نہیں ہے لیکن جب مخرج ایک ہی ہے یعنی دونوں جگہ پر علقمہ ہی حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے اور یہ مفصل حدیث صرف مسلم میں ہی نہیں ہے بلکہ مسند احمد میں طبرانی کے معجم کبیر میں مختلف اسانید جیاد سے مروی ہے لیکن کسی روایت میں دوسرے قیام کا قطعی ذکر نہیں۔ کیا یہ عجیب بات نہیں کہ جب بھی صحابی محترم رضی اللہ عنہ کو تفصیل کا موقعہ ملے تو صرف پہلے قیام کا ذکر کرے اور مابعد الرکوع والے قیام کا ذکر بالکل نہ کرے۔

لیکن انہیں گر ثانی قیام کا ذکر کرنا پڑے تو اس کی تصریح سے اعراض کر جاتے ہیں اور صرف یک عام

لفظ کہہ کر اسی کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں کیا معاذ اللہ صحابی رضی اللہ عنہ دوسرے قیام کی تصریح سے ڈرتے تھے؟ ہر گز نہیں کہ کہنا کہ صحابی رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں قیاموں کی ہیئت جب ایک تھی لہٰذا دوسرے قیام کی تصریح کی ضرورت نہ رہی یہ تب صحیح ہو سکتا جب پیر صاحب کسی خارجی دلیل و روایت سے یہ ثابت کر دیں کہ واقعۃ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں قیاموں کی ہیئت میں کوئی فرق نہ تھا جب تک ایسی کوئی دلیل سامنے نہیں آتی تب تک یہ بات بھی محض تخمینہ ہی ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب مختلف حدیثوں میں صحابی محترم رضی اللہ عنہ نے صرف پہلے قیام کا ذکر کیا ہے لہٰذا ان کا مسلک یہی تھا کہ دوسرے میں وضع نہیں ہے ارسال کا اس لیے ذکر نہ کیا کہ یہ انسانی فطری وطبعی حالت کا تقاضا ہے اگر پہلے قیام میں بھی وضع نہ ہوتا تو دونوں جگہوں میں کچھ بھی فرق ذکر نہ کیا جاتا اور دونوں قیاموں میں نمازی اپنی اصلی فطری وطبعی حالت کے مطابق ارسال ہی کرتا لیکن جب پہلے قیام میں وضع کا ذکر آ چکا ہے تو اس میں اس جسمانی ہیئت کے مخالف وضع ہی کرنا پڑتا ہے۔ اصل سوچنے کی بات صرف یہ ہے کہ صحابی رضی اللہ عنہ پہلے قیام میں تو وضع کا ذکر کرتا ہے لیکن دوسرے قیام میں اس کا ذکر کیوں نہیں کرتا۔ پیر صاحب کے ارشاد کے مطابق اس کے لیے صرف عام لفظ بول کر اس کو شامل کر دیتا ہے حالانکہ قیام ثانی بھی نماز کے ارکان میں سے ہے۔ اس کے لیے بھی تصریح لازمی تھی۔ یہ کہنا کہ یہ سجدہ کی طرح ہے یعنی جس طرح صرف سجدہ اولیٰ کی ہیئت بیان ہوئی ہے دوسرے کی نہیں اسی طرح یہاں بھی صرف ایک قیام کی ہیئت بیان ہوئی لیکن دونوں سجدوں میں کسی طرح کا کوئی فرق نہیں نہ ہیئات میں نہ اذکار تسابیح میں نہ کسی اور امر میں لیکن ان دونوں قیاموں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ایک میں قرأت فرض ہے ایک کے ملنے سے رکعت ہو جاتی ہے اور دوسرے کے ملنے سے نہ رکعت ہوتی ہے اور نہ ہی اس میں قرأت ہے۔ اشتباہ کی صورت میں رکعت فوت ہو جانے کا قریبی امکان ہے۔ لہٰذا ان قیاموں کو سجدوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے لہٰذا اگر صحابی محترم رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں قیاموں کی ہیئات میں اتحاد تھا کوئی فرق نہ تھا تو ان پر لازم تھا کہ اشارہ وکنایہ سے کام نہ لیتے بلکہ تصریح فرما دیتے کہ اسی دوسرے قیام میں بھی وضع ہے اور اگر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسرے قیام میں بھی وضع کرتے مشاہدہ کیا تھا تو اس کی بھی مفصل حدیث میں تصریح فرما دیتے۔

**ثانیاً:**......''اذا'' کے عموم کے لیے طویل کلام کیا ہے۔

اذا میں عموم کے قائل تو ہم بھی ہیں اس سے بالکلیہ انکار نہیں کرتے نہ کیا ہے البتہ یہ کہتے ہیں کہ ہر جگہ ایسا نہیں ہوتا اور پیر صاحب بھی مانتے ہیں کہ جہاں قرینہ ہو وہاں عموم نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ ہم نے ''قائما'' سے مراد پہلا قیام مراد لینے کے لیے چند قرائن عرض کر دیے ہیں لہٰذا اس طویل بحث سے کوئی فائدہ مرتب

نہیں ہوا۔

**ثالثاً:** ...... سابقہ عنایات کی طرح یہاں بھی مجھ پر الزام لگایا ہے کہ میں اس کو معاذ اللہ صحابی کا فہم قرار دیتا ہوں اس پر زیادہ تبصرہ کی حاجت نہیں آپ اصلی کتاب کو ملاحظہ فرمائیں اصل الفاظ یہ ہیں ''کیونکہ اس وقت یہ ان کا اپنا فہم ہوتا الخ۔''

ناظرین کرام اس عبارت کو غور سے ملاحظہ فرمائیں اور پیر صاحب کے الزام کی داد دیں! مجھے تو طعنہ دیا جاتا ہے کہ میں حدیث میں الفاظ اپنی طرف سے بڑھاتا ہوں لیکن پیر صاحب بھی ہر جگہ غلط الزام تراشی سے کام لیتے رہتے ہیں تاکہ مجھ سے لوگوں کو متنفر بنانے میں کوئی کسر باقی نہ رہے انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مقصد تو یہ تھا کہ اگر نسائی والی حدیث کے الفاظ اس طرح ہوتے کہ "اذا کنت قائما قبض" الخ یعنی یہ حدیث قولی ہوتی اور پھر صحابی رضی اللہ عنہ مفصل حدیث میں صرف پہلے قیام کا ذکر کرتا تو بجا طور پر یہ کہا جاسکتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ تو عام ہیں لہٰذا صحابی رضی اللہ عنہ نے جو صرف پہلے قیام کا ذکر کیا ہے (مفصل حدیث میں) تو یہ اس کا فہم ہے لیکن اس طرح نہیں ہے بلکہ صحابی رضی اللہ عنہ اپنا مشاہدہ بیان فرماتا ہے۔ اس لیے بعض حدیثوں میں یہ الفاظ ہیں "قلت لا نظرن صلواۃ رسول اللہ ﷺ او کما قال" یا اس طرح کہتا ہے۔ ''رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ'' اور بعض حدیثوں میں (مسند احمد وغیرہ) میں دوسرے سجدہ کا بھی ذکر ہے اور اس دوسرے سجدہ میں ہاتھوں کے رکھنے کی جگہ بھی بیان ہوئی ہے یعنی دوسرے سجدہ کی کچھ نہ کچھ ہیئت بھی بیان فرمادی۔ لہٰذا جب یہ صحابی رضی اللہ عنہ کا مشاہدہ ہے اور علی زعمکم صحابی رضی اللہ عنہ نے دوسرے قیام میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضع کرتے دیکھا تو اس صورت میں اس پر واجب تھا کہ وہ اس قیام میں بھی وضع کی تصریح فرمادیتا۔ کیا یہ عجیب نہیں کہ اور تو سب ارکان کا بیان کردے حتیٰ کہ دوسرے سجدہ کا بھی ذکر ہوجائے اور یہ بھی تصریح کردے کہ اسی طرح دوسری رکعت بھی ادا کی یا اسی طرح پڑھتے رہے حتیٰ کہ نماز سے فارغ ہوئے کمامر۔

اور ان سب میں سے صرف ایک قیام بعد الرکوع کو چھوڑ دے اور یہ نہ بتائے کہ اس کی ہیئت بھی پہلے قیام کی تھی؟ بات تو صاف اور واضح ہے۔ لیکن افسوس پیر صاحب راقم الحروف پر تنقید محض برائے تنقید کرتے ہیں اور اتنی زحمت بھی اٹھانا نہیں چاہتے کہ قلم اٹھانے سے قبل یہ اچھی طرح معلوم کرلیں کہ راقم الحروف کیا کہتا ہے یا کیا کہنا چاہتا ہے۔ بس ایک بات سامنے آگئی اور اس کو لے کر اعتراضات کی بھرمار کردی۔ فالی اللہ المشتکی۔

**رابعاً:** ...... پرانا مطالبہ دہرایا ہے کہ ارسال کی دلیل پیش کریں ورنہ عمومات پر عمل کرتے ہوئے دوسرے قیام میں بھی وضع کے قائل بنیں۔ اس کا جواب تو گذر چکا ہے کہ ہم نے دو مرفوع حدیثیں اور دو آثار صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم سے ثبوت پیش کر دیا ہے اور ہم نے بھی عمومات سے دلیل لیا ہے ہمارے عمومات کو ایک گونہ ترجیح حاصل ہے اس لیے کہ یہ خصوصی طور پر ما بعد الرکوع والے قیام کے لیے وارد ہیں اور ان پر جو اعتراضات پیر صاحب کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں ان کا جواب بھی گذر چکا۔ والحمد للہ علی ذلک۔

خامساً:...... صحیح ابن حبان کی ایک حدیث موارد الظمان سے نقل فرمائی ہے جس میں یہ ہے کہ ہمیں امر ہوا ہے کہ ہم اپنی نمازوں میں اپنے بائیں ہاتھوں کو دائیں ہاتھوں سے پکڑ لیں لیکن جب دوسری احادیث صحیحہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ اسی وضع کی جگہ پہلا قیام ہے تو کوئی ضروری نہیں کہ ہم اس کو بلاوجہ عام رکھیں صحیح ابن حبان کی ایک حدیث میں محض یہ بیان ہے کہ فی الجملہ نماز میں وضع الیمین علی الشمال ہے اور دوسری احادیث نے بیان فرما دیا کہ اس وضع کی کون سی جگہ ہے لہٰذا بات ختم۔

لیکن پیر صاحب فرماتے ہیں کہ نماز کم از کم ایک رکعت کا نام ہے اور ایک رکعت پہلے قیام سے لے کر جلسہ استراحت یا قعدہ تشہد تک ہے۔ ان سات ارکان کا نام رکعت ہے اور رکوع وسجود اور جلسہ بین السجدتین وغیرہ کے لیے تو احادیث میں ہاتھوں کی ہیئت بیان ہو گئی ہے باقی صرف یہی دو قیام باقی رہتے ہیں یعنی قرأت والا قیام اور ما بعد الرکوع والا قیام تو ان دونوں قیاموں کے لیے وضع کی ہیئت ہے۔

اگر یہ طرز استدلال ہم تسلیم کر لیں تو پھر گذارش ہے کہ صحیح حدیث میں ہے ”لا صلٰوۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب اور صلٰوۃ، نماز کا اطلاق کم از کم ایک رکعت پر ہوتا ہے اب اس حدیث کا تقاضا تو یہ تھا کہ پوری نماز میں اس کے سب ارکان میں سورۃ فاتحہ پڑھنی فرض ہوتی لیکن رکوع، سجود، جلسہ بین السجدتین اور قیام ما بعد الرکوع کے متعلق دوسری احادیث میں بیان آ گیا ہے کہ ان میں کیا ادعیہ واذکار وتسابیح وغیرہا پڑھنا ہے۔ اب رکعت کے ان سات ارکان سے صرف دو رکن رہ جاتے ہیں۔

(۱) پہلا قیام (۲) اور جلسہ استراحت لہٰذا اس صحیح حدیث کے رو سے اور پیر صاحب کے طرز استدلال پر ان پر لازم ہے کہ جلسہ استراحت میں سورت فاتحہ پڑھنا فرض قرار دیں یا پھر کوئی ایسی حدیث دکھائیں جس میں یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جلسہ استراحت میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جلسہ میں فاتحہ کی قرات سے منع فرمایا ہے جب تک پیر صاحب ایسی کوئی حدیث نہیں دکھاتے تب تک ان پر اپنی طرز استدلال کے بموجب واجب ہے کہ اس جلسہ میں خود بھی فاتحہ پڑھیں اور پڑھنے کا امر فرمائیں اگر یہ طرز استدلال اس جگہ درست نہیں تو وہاں کیسے درست ہوا اور تفریق کی کیا وجہ ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہے کہ ”فی صلاتنا یا فی الصلٰوۃ“ سے مراد یہ ہے کہ وضع یا قبض وامساک نماز میں فی الجملۃ ہے اور اس کی جگہ دوسری روایت صحیحہ نے متعین کر دی اب کوئی اشکال نہیں والحمد للہ۔

صفحہ ۱۱۶ کے آخر سے لے کر صفحہ ۱۱۸ کی ابتدائی سطروں تک میں نے جو امام نسائی کی تبویب سے استدلال کیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ''قائما'' سے مراد پہلا قیام ہے اس پر تنقید ہے اولا وہ ''فی الصلوۃ'' سے مراد یہ ہے کہ فی الجملۃ نماز میں قبض ہے نہ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ پوری نماز میں قبض ہوگا اور اس قبض کی جگہ پہلا قیام ہے جو امام نسائی کی تبویب سے معلوم ہو جاتا ہے یعنی انہوں نے جس طرح نماز کی ابتداء سے لے کر اخیر تک بالترتیب المعہود صفات بیان فرمائی ہیں اور جس طرح انہوں نے اس پر ابواب منعقد فرمائے ہیں وہ خود اس بات پر روشن دلیل ہیں کہ وہ ''فی الصلوۃ'' سے مراد پہلا قیام مراد لیتے ہیں یہ کہنا کہ ان محدثین کے ہاں ان دونوں قیاموں کی ہیئات میں فرق نہیں تھا یہ فرع ہے اس بات کا کہ کسی خارجی دلیل سے اولاً آپ یہ ثابت کر دیں کہ فی نفس الامر امام نسائی دونوں قیاموں میں ہیئات کے لحاظ سے اتحاد کے قائل تھے اس قسم کے ٹھوس ثبوت کے بغیر یہ دعویٰ محض رجم بالغیب ہے اس سے تو زیادہ قرین قیاس ہمارا موقف ہے۔ والحمد للہ۔ کیونکہ امام موصوف کی طرز تبویب اس کی شاہد عدل ہے۔

''فی الصلوۃ'' کو عموم پر رکھنے سے جو اعتراض وارد ہوتا ہے وہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں۔

''ثانیا'' ''وثالثا'' میں سجود ورکوع کے متعلق یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ امام نسائی نے دوسرے سجدہ کی کیفیت بیان نہیں فرمائی اسی طرح صلوٰۃ الکسوف میں دوسرے اور تیسرے وغیرہ رکوعوں کی ہیئت نہیں بیان فرمائی کیونکہ ان سب کی ہیئات بالکل ایک سی ہیں۔ اس طرح ان دونوں قیاموں کو سمجھ لیں ''حالانکہ ہم بار بار یہ واضح کر چکے ہیں کہ ان سجدوں میں یا رکوعوں میں کوئی ایک فرق بھی نہیں نہ اذکار میں نہ ادعیہ میں نہ تسبیحات میں اور نہ ہی کسی چیز میں۔ اس کے برعکس ان دونوں قیاموں میں بڑا فرق ہے جو پہلے واضح کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا ان سجدوں یا رکوعوں پر ان دونوں قیاموں کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

اور اس فرق وتفاوت عظیم کے پیش نظر اگر بالفرض امام نسائی کے نزدیک دونوں قیاموں کی ہیئات میں کوئی فرق نہ تھا تو وہ ضرور اس حدیث کو دوبارہ ما بعد الرکوع والے قیام میں لوٹا دیتے اور تصریح فرما دیتے کہ دونوں کا حکم ہیئات کے لحاظ سے ایک ہی ہے۔ ہر منصف مزاج آدمی ہماری اس بات کی تائید کرے گا۔

صفحہ ۱۱۸ پر میں نے جو یہ لکھا کہ اذا کان قائما الخ اگر عموم پر محمول ہوگی تو حضرت ابو حمید والی حدیث سے معارض ہوگی۔ اس کا جواب لکھا ہے کہ اس کے متعلق پہلے گذر چکا ہے کہ اس حدیث کا مسئلہ ارسال سے کوئی تعلق نہیں۔

ناظرین کرام جانتے ہیں کہ ہم نے بھی بعون اللہ وحسن توفیقہ، پیر صاحب کی سب باتوں کا جواب گذشتہ صفحات میں پیش کر دیا ہے۔

میں نے یہ بھی لکھا تھا کہ اس حدیث کو عموم پر رکھنے کی صورت میں یہ قولی حدیث سے معارض بنتی ہے اس کے بارے میں صفحہ ۱۱۸ اور صفحہ ۱۱۹ پر فرمایا کہ اس قولی حدیث کا جواب بھی پہلے گذر چکا اور یہ کہ اس قولی حدیث کا اس فعلی حدیث سے کوئی تعارض نہیں۔

ناظرین کرام! پیر صاحب کے پورے کلام کا جواب ہم بھی گذشتہ صفحات میں اللہ کی مہربانی سے پیش کر چکے ہیں۔

قارئین کرام وہاں ملاحظہ فرمائیں اصل کتاب میں صحیح بخاری کی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما والی روایت ''اذا قام فی الصلوۃ'' الخ نقل کر کے یہ عرض کیا تھا کہ یہ ترکیب اپنے عموم کی وجہ سے سب قیاموں کو شامل ہے کتاب کی اصل عبارت یہ ہے ''اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی نماز میں کھڑے ہوتے تو اپنے ہاتھ اٹھاتے۔ اب یہ الفاظ اور یہ ترکیب اپنے عمومی معنی کے لحاظ سے ہر قیام کو شامل ہے پہلے قیام کو دوسرے، تیسرے، چوتھے اور مابعد الرکوع کے قیام کو بھی شامل ہے الخ''

پیر صاحب نے اس پیرا پر صفحہ ۱۱۹ سے صفحہ ۱۲۲ تک کلام کیا ہے اور کمال یہ دکھلایا کہ جو مین پوائنٹ میں نے اٹھایا تھا اور جس سے ابتدا کی تھی اس کو تو بالکلیہ ترک وحذف کر دیا اور مابعد الرکوع والے قیام اور اس کے متعلق بعد میں ضمناً جو کچھ لکھا اس کو لے کر اڑے۔ اب اس کارستانی پر تبصرہ خود قارئین کرام کریں۔ میں تو اس پوزیشن میں نہیں ہوں کہ اس پر مزید حاشیہ آرائی کروں۔ اس پیرا میں بنیادی مسئلہ یہ تھا کہ اس حدیث صحیح کا یہ تقاضا ہے کہ نماز کے ہر قیام میں رفع الیدین ہو خواہ وہ پہلا قیام ہو یا دوسری رکعت کا یا تیسری و چوتھی رکعت کا یا وتر کی ''نو'' رکعتوں کا کا یا پھر سجدہ تلاوت کر کے پھر اٹھ کر کھڑے ہو کر تلاوت شروع کرنے والے قیام ان سب کو یہ حدیث شامل ہے لہٰذا پیر صاحب اور ان کے متبعین پر لازم ہے کہ وہ نماز کی دوسری چوتھی رکعت وغیرہا میں ضرور رفع الیدین کریں اور جو بقیہ حدیث کا ٹکڑا پیر صاحب نے لکھا ہے وہ بھی اس کے منافی نہیں کیونکہ ہر رکعت میں اور اسی طرح تلاوت سجدہ کے بعد پھر قیام ان سب میں قیام ہے پر رکوع ہے پھر رکوع سے سر اٹھاتا ہے لہٰذا اگر اذا قام سے مراد شروع نماز ہے (کمازعم) تو دوسری چوتھی وغیرہا رکعات پر بھی یہ صادق آتا ہے کیونکہ نماز کم از کم ایک رکعت ہے اس طرح ہر رکعت مستقل نماز ہے لہٰذا ہر رکعت اور ہر قیام جس کے بعد رکوع وغیرہ ہو اس میں رفع الیدین کرنا اس حدیث صحیح کی رو سے مسنون ٹھہرتا ہے اور کسی حدیث میں یہ بھی نہیں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان رکعات کے قیاموں میں رفع الیدین نہیں کرتے تھے۔ پھر آپ اس سنت کو کیوں ترک کر بیٹھے ہیں؟

ناظرین کرام! آپ نے دیکھا کہ جو بنیادی مسئلہ تھا، جو پیر صاحب پر لامحالہ وارد تھا اور جس کا جواب ان

کے پاس نہ تھا اس کو تو اڑا گئے اور جو بات اپنے مطلب کی نظر آئی اس کو لے کر اعتراضات کی بھر مار کر دی۔ کیا علمی محاسبہ کی یہی شان ہوا کرتی ہے؟ اور کیا یہی وہ تنقید ہے جس پر پیر صاحب کے مداحین پھولے نہیں سماتے ؟

اس طرح کی کارستانیوں کے متعلق قارئین کرام آپ خود فیصلہ کریں میں اگر کچھ کہوں گا تو پیر صاحب ناراض ہوں گے اور ان کے مداحین بھی چراغ پا ہوں گے پیر صاحب نے یہ آیت کریمہ لکھی ہے کہ ﴿وَ إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى....الآية﴾ اب یہ آیت کریمہ میں خود ان کے سامنے پیش کرتا ہوں وہ اس پر غور کر کے جواب دیں کہ خود انہوں نے کہاں تک عدل سے کام لیا ہے دوسروں کو تو تلقین فرماتے ہیں لیکن پہلے تو انہیں خود بھی اس پر عمل پیرا ہونا چاہیے۔ "اذا قام فی الصلوٰة رفع یدیه" کے متعلق اصل کتاب کی طرف مراجعت فرمائی جائے وہاں پوری وضاحت ہے اور اس کے ملاحظہ سے ہر اہل علم معلوم کرے گا کہ کس نے پتہ کی بات کہی ہے اور کس نے تکلف بلکہ تعسف وانصاف کے خون سے کام لیا ہے ﴿وَ اللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾ پیر صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ "اذا کان قائما" اور "اذا قام" میں فرق ہے۔ یہ بات میری سمجھ میں نہیں آئی جس طرح اس میں ''اذا ہے اسی طرح اس میں بھی اذا ہے جیسے وہاں قائما عام ہے اسی طرح یہاں بھی قام عام ہے فرق کس بات کا؟ یہی وجہ ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث جو علقمہ کے واسطہ سے ہے یہی حدیث معجم کبیر طبرانی میں بھی وارد ہے لیکن اس میں "اذا قام فی الصلوٰة" کے الفاظ ہیں فافهم.

اس بنیادی بات کا مقصد یہ تھا کہ جب آپ اس صحیح حدیث "اذا قام فی الصلواة رفع یدیه" میں عموم نہیں مانتے حالانکہ اس کے عموم کا مخصص آپ نے کوئی پیش نہیں کیا تو ''اذا کان قائما'' میں عموم پر کیوں زور دیتے ہیں اور وجہ تفریق کیا ہے؟

صفحہ ۱۲۲ سے صفحہ ۱۲۴ تک میں نے جو یہ سوال اٹھایا تھا کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں نمازی کو کون سی ہیئت اختیار کرنی چاہیے اور اس سلسلہ میں صحیح مسلم کی ایک حدیث بھی لکھی تھی اس پر کلام ہے دراصل یہ سوال ان حضرات کو الزاما پیش کیا ہے کہ جب وہ اس قسم کی ترکیب کو ہر جگہ عموم پر رکھنے پر تلے ہوئے ہیں پھر اس حدیث صحیح کو بھی اپنے عموم پر رکھ کر کیوں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں وہی ہیئت اختیار نہیں کرتے جو اس حدیث میں بیان ہوئی ہے۔ حالانکہ اس حدیث کے عموم کو خاص کرنے کی کوئی دلیل بھی نہیں دیتے پلٹ کر وہی سوال پیر صاحب نے ہم پر بھی کیا ہے لیکن اولاً ہم تو اس جگہ عموم کے قائل ہیں ہی نہیں لہٰذا ہم پر یہ سوال آتا ہی نہیں آپ ہی ہر جگہ اس قسم کی ترکیب کو ہر جگہ عموم پر رکھنے پر تلے ہوئے ہیں لیکن یہاں جب خود آپ پر اعتراض آتا ہے تو ادھر اُدھر کی باتیں بناتے ہیں کبھی فرماتے ہیں کہ سلف میں اس جلسہ کو بھی قیام

کہا گیا ہے حالانکہ ناظرین کرام بخوبی جانتے ہیں کہ یہ کوئی دلیل نہیں حدیث مرفوع صحیح اپنے مطلب پر واضح طور ناطق ہے انصاف کی رو سے اس کا جواب الحمد للہ ان حضرات کے پاس نہیں۔ کبھی ہمیں الزام دیتے ہیں لیکن ہر ایک جانتا ہے کہ ہمیں الزام دینے سے خود ان پر سے اعتراض دفع نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ صحیح حدیث مرفوع سے اس حدیث کے عموم کی تخصیص کے لیے کوئی دلیل پیش نہ کریں ورنہ اگر وہ یہاں بلا دلیل عموم میں تخصیص کرتے ہیں تو پھر اذا کان قائما الخ میں بھی عموم پر ضد کرنا ترک فرمائیں ہم علی وجہ التحقیق اس الزام کا جواب دیتے ہیں جو پیر صاحب نے ہم پر وارد کیا ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے علقمہ کے واسطے سے یہ حدیث وارد ہے۔''انه راى النبى ﷺ رفع يديه حين دخل فى الصلوٰة كبرو وصف همام حيال اذنيه ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى الحديث۔'' اس حدیث میں وضاحت ہے کہ آنحضرت ﷺ جس وقت نماز میں داخل ہوئے ہاتھ اٹھائے اور پھر ہاتھوں کو باندھ لیا۔ اب یہ دخول عام ہے کہ کھڑے ہوکر نماز پڑھنی ہو یا بیٹھ کر، فرض نماز ہو یا نفل، عام نماز ہو یا جنازہ کی نماز، بہر حال ہر صورت میں جس وقت نماز میں دخول ہوگا تو وضع ہوگا اسی طرح مسند احمد وطبرانی صفحہ ۳۲ ج ۲۲ میں ''اذا افتتح الصلوٰة'' کے الفاظ ہیں۔ ان کا بھی وہی مفہوم ہے پھر صفحہ ۳۷ پر یہ حدیث ہے ''عن وائل بن حجر قال قلت لا نظرن الى رسول الله ﷺ كيف يصلى فاستقبل القبلة فر فع يديه حتى حاذ تا اذ نيه ثم اخذ شماله بيمينه'' یہ بھی عام ہے کہ جب بھی کوئی نماز شروع کی جائے گی خواہ کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر، فرائض ہوں یا نوافل یا کوئی اور نماز تو اس میں استقبال قبلہ ہوگا اور ہاتھ اٹھا کر ان کو باندھ دیا جائے گا۔

لیکن یہ جواب پیر صاحب کو مفید نہیں کیونکہ ان احادیث میں وضع ابتدائی حالت میں ہے لیکن وہ رکوع کے بعد بھی وضع پر عمل کرتے ہیں اور اس وضع ما بعد الرکوع کی دلیل ان کے پاس نہیں ہے بلکہ رکوع کے بعد والے رکن میں انہیں ''اذا جلس فى الصلوٰة الخ'' والی حدیث پر عمل کرتے ہوئے ہاتھوں کو رانوں پر رکھنا چاہیے کیونکہ اس حدیث ''اذا جلس فى الصلوٰة'' کے عموم کا مخصص نماز کے دخول کے وقت تو ہے لیکن ما بعد الرکوع کے لیے کوئی مخصص نہیں فتد بروا۔

**ثانیاً:** ...... کے تحت جو سوال اٹھایا ہے وہ بھی سراسر مہمل ہے۔ کیونکہ نوافل میں تو قیام فرض نہیں ہے البتہ استطاعت کے باوجود جو بیٹھ کر نوافل پڑھتا ہے اس کو آدھا ثواب ہوتا ہے۔ آنحضرت ﷺ سواری پر بیٹھ کر نوافل ادا کرتے تھے۔ رہی فرض نماز تو اس میں بھی عدم استطاعت کی وجہ سے قیام فرض ہی نہ رہا۔ حدیث میں آتا ہے ''فان لم تستطع فقا عدا'' جب بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں قیام فرض ہی نہ رہا

تو جو سوال پیر صاحب نے اٹھایا ہے وہ کسی کام کا نہ رہا ہم بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں جلوس کو قائم مقام قیام کا نہیں کہتے بلکہ نوافل میں تو اجازت ہے فرائض میں بھی عدم استطاعت کی وجہ سے قیام فرض نہ رہا اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ بیٹھ کر نماز پڑھنا بھی مستقل عبادت ہے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ ﴿اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیٰمًا وَّ قُعُوْدًا..... الآیۃ﴾ بھی اسی طرف اشارہ کر رہا ہے بہر حال بیٹھ کر نماز پڑھنا جب مستقل عبادت ہے نوافل میں تو ویسے ہی لیکن فرائض میں عدم استطاعت کی وجہ سے تو یہ قیام کے قائم مقام نہ ہوئی لہٰذا بیٹھ کر نماز پڑھنے کی حالت میں وضع کے لیے بھی مستقل دلیل ہونی چاہیے ورنہ ''اذا جلس فی الصلوۃ کی رو سے ہاتھ چھوڑنے پڑیں گے لیکن ابتدائی رکن کے لیے تو ہم نے صحیح حدیث سے دلیل پیش کر دی لیکن ما بعد الرکوع والے رکن کے لیے وضع کا ثبوت (بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں) پیر صاحب کے ذمہ ہے۔

''ثالثاً'' کے تحت یہ فرماتے ہیں کہ ''بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں بھی سلف اس کو قیام سمجھتے تھے اور اس پر مصنف ابن ابی شیبۃ سے کچھ آثار نقل فرمائے ہیں۔

''اولاً'' جب احادیث صحیحہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنا مستقل عبادت ہے آنحضرت ﷺ وتر کے بعد دوگانہ بیٹھ کر ادا کرتے تھے اور سواری پر نوافل تہجد وتر وغیرہ ادا فرماتے تھے اور فرمایا کہ فان لم تستطع فقاعدا تو ان احادیث کے مقابلہ میں بعض سلف کے آثار نقل کرنا خود پیر صاحب کے اپنے اصول کے بھی برخلاف ہے۔ جب بیٹھ کر نماز کو آنحضرت ﷺ قعود سے تعبیر فرماتے ہیں تو دوسروں کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ وہ اس قعود کو خواہ زبردستی قیام بنائیں؟ یعنی اصولاً یہ آثار پیش کرنا بھی مناسب نہ تھا۔

''ثانیاً'' یہ پیر صاحب کا کمال ہے کہ اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے ایسی بات کو تسلیم فرما لیتے ہیں جو جمیع عقلاء الدہر کے ہاں مسلّم ہے کہ وہ محال ہے۔ یعنی قیام وقعود دونوں ضدیں ہیں اور ضدین کا ارتفاع تو ہو سکتا ہے لیکن دونوں کا اجماع محال ہے لیکن اس مسلّمہ مقولہ کے برخلاف پیر صاحب قعود کو قیام بنانے پر آمادہ ہو گئے ہیں فیا للعجب! خود پیر صاحب جب حدیث ''اذا کان قائما الخ'' سے استدلال کرتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ ما بعد الرکوع والا رکن بھی قیام ہے نہ بیٹھنا ہے نہ لیٹنا ہے یعنی خود بھی ان دونوں کو (قیام وقعود کو) ایک دوسرے کی ضد قرار دیتے ہیں لیکن یہاں آخر ان سب باتوں کو بالائے طاق رکھ کر قعود کو قیام بنا لیا فانا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

درحقیقت سلف کے آثار جو پیر صاحب نے نقل فرمائے ہیں ان کا مطلب واضح ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس مسلّمہ مقولہ کے برخلاف ہو۔ پیر صاحب نے خواہ مخواہ اپنے فہم سے ان کے قول کو دوسرا رنگ دیدیا ہے، ورنہ ان آثار کا مطلب واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ جب وہ نماز بیٹھ کر پڑھتے تو کھڑے ہو کر نماز

پڑھنے کی صورت میں جو قیام تھا اس کو تربیع کی صورت دیدی اور یہ مطلب بالکل واضح ہے اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ اس قعود کو ہی قیام سمجھتے تھے۔ کیا ہم سلف صالحین کے متعلق یہ باور کرلیں کہ ان کو اتنا بھی معلوم نہ تھا کہ قیام وقعود ضدیں ہیں اور ان کا اجتماع نہیں ہوسکتا؟ معاذ اللہ ہم تو ایسا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ قارئین کرام اس پر خوب غور فرمائیں۔ پھر پیر صاحب نے جو یہ لکھا ہے کہ ہمارے پاس بھی قیاس کے علاوہ کوئی چیز نہیں وہ بھی صحیح نہیں ہم نے قیاس مطلق نہیں کیا بلکہ ہمارے موقف کے صحیح دلائل ہیں جو ابھی گذر چکے البتہ آپ کے پاس اپنے موقف کا کوئی دلیل نہیں صرف قیاس ہے اور بس۔

اصل کتاب میں ایک دوسرے صاحب کا ذکر ہے کہ ان سے پوچھا کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں ٹانگوں کی کیا ہیئت ہونی چاہیے انہوں نے جواب دیا کہ ہم تشہد والی ہیئت اختیار کرتے ہیں اور اس کی دلیل وہی 'اذا جلس فی الصلوۃ الخ'' والی حدیث ہے تو اس پر میں نے یہ کہا کہ جب ٹانگوں کی ہیئت بھی اسی حدیث سے لی جاتی ہے تو ہاتھوں کی ہیئت کو کیوں اس سے مستثنیٰ کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اسی حدیث میں جلوس کی صورت میں ہاتھوں کی ہیئت بھی بیان کی گئی ہے لہٰذا حدیث کے ایک ٹکڑے پر عمل اور دوسرے پر عمل نہ کرنا مناسب نہیں اور اسی سلسلہ میں میں نے یہ آیت کریمہ لکھی تھی کہ ﴿اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ تَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ﴾ پیر صاحب نے یہ کمال دکھایا کہ میری اس پوری عبارت میں کتر بیونت کر کے اس کو تو اڑا لیا اور اس آیت کو اپنے محل سے نکال کر خود ہی اپنے مطلب کی بات پر چسپاں کر کے اعتراض بھی جوڑ دیا۔ لیکن یہ کارستانی ان کی ہی نہیں ہے بلکہ ابتداء سے لے کر یہیں تک ان کا یہی وطیرہ رہا ہے۔ میری کتاب سے جو عبارات ان کے مقصد کو مفید نہیں ہوتیں ان کو تو حذف کر لیتے ہیں اور جو ان کی تنقید کو سوٹ کرتی ہے اس کو لے کر اعتراض کر دیتے ہیں اور اس کی مثالیں قارئین کرام بار بار ملاحظہ فرما چکے ہیں اور یہی علمی محاسبہ ہے جس پر ان کے مداحین اور تبصرہ نگار پھولے نہیں سماتے۔ فالی اللہ المشتکیٰ۔

میرے محترم قارئین! اب آپ نے معلوم کرلیا ہوگا کہ میں نے جو حدیثیں "اذا قام فی الصلواۃ رفع یدیہ" اور اذا جلس فی الصلوٰۃ" الخ کو کس غرض کے لیے لایا تھا۔ مقصد بالکل واضح ہے کہ ان حدیثوں میں بھی اذا کان قائما الخ کی طرف عموم ہے اور ان کا مخصص بھی پیش نہیں کیا گیا تاہم پیر صاحب ان کے عموم پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔ اب انہیں یا تو اس بات سے دست بردار ہوجانا چاہیے کہ اس قسم کی ترکیبیں ہمیشہ عموم کے لیے آتی ہیں یا ان کا مخصص اور اس عموم سے صاف قرائن پیش فرمائیں ورنہ میرا اعتراض قائم رہے گا۔ واللہ اعلم۔

پیر صاحب کی دوسری دلیل پر جو میں نے کلام کیا تھا اس میں یہ بیان کیا تھا کہ یہ روایت شاذ ہے کیونکہ

اس روایت کو اس سیاق سے روایت کرنے والا صرف امام احمدؒ کا شیخ عبداللہ بن الولید ہے اور امام احمد کے دوسرے چار شیوخ نے ان کے اس سیاق کے خلاف کیا ہے اور یہ چار شیوخ عبداللہ بن الولید سے اوثق ہیں لہٰذا ترجیح ان کی روایت کو ہوگی اور عبداللہ بن الولید کی روایت شاذ اور مرجوح ہوگی اس پر پیر صاحب نے لمبا کلام کیا ہے جس کا خلاصہ ہے کہ شاذ کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان روایتوں میں مخالفت ایسی ہو کہ ان کا آپس میں کسی طرح جمع نہ کیا جاسکتا ہو ورنہ اگر ایسی منافات نہ ہو تو مخالف روایات شاذ نہ ہوگی اور عبداللہ بن الولید کی روایت میں عموم ہے جو دونوں قیاموں کو شامل ہے لہٰذا اس راوی کی روایت اور امام احمدؒ کے دوسرے شیوخ کی روایات میں ایسی منافات نہیں ہے کہ ان میں جمع نہ ہو سکے لہٰذا یہ شاذ نہیں اور یہ کہ اس سلسلہ میں مجھ سے اصول حدیث کی غلطی ہوگئی ہے۔

میری گذارش یہ ہے کہ جہاں تک میری تحقیق ہے اور جیسا کہ میں سمجھتا ہوں تو پیر صاحب والی بات عام طور پر محدثین کرامؒ ثقہ کی زیادتی کی صورت میں اختیار کرتے ہیں ورنہ عام شواذ میں وہ عام روایات کو دیکھتے ہیں اگر ایک راوی کی روایت سیاق کے لحاظ سے اپنے سے اوثق کی روایت کے مخالف ہے یا ان سے فائدہ رواۃ سے ان کا سیاق مخالف ہے تو اس پر شاذ کا حکم لگا دیتے ہیں؛ یہی بات محقق العصر حضرت مولانا ابو الفضل فیض الرحمٰن الثوری حفظہ اللہ بھی فرماتے ہیں۔ میرے پاس ان کا مکتوب گرامی موجود ہے۔

ناظرین کرام میں اپنے اس دعویٰ پر تین محدثین کرامؒ کی تین مثالیں پیش کرتا ہوں۔ آپ ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) امام محدثین بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الاستیذان باب "من ردفقال علیك السلام" الخ کے تحت یہ حدیث لائے ہیں:

((حدثنا اسحاق بن منصور اخبر نا عبدالله بن نمير حدثنا عبيد الله عن سعيد بن ابى سعيد المقبرى عن ابى هريرة رضي الله عنه ان رجلا دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس فى نا صية المسجد فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال رسول الله ﷺ وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فر جع فصلى ثم جاء فسلم فقال وعليك السلام فارجع فصل فانك لم تصل فقال فى الثانية اوفى التى بعد ها علمنى يا رسول الله فقال اذا قمت الى الصلٰوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقراء بما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوى قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جا لسا ثم اسجد حتى تطمئن

ساجد اثم ارفع حتی تطمئن جا لسا ثم افعل ذلک فی صلواتک کلھا .))

اس حدیث میں دوسرے سجدہ کے بعد جلسہ استراحت کا بھی ذکر ہے عبداللہ بن نمیر کی اس روایت اور ابو اسامہ اور یحییٰ بن سعید القطان کی روایتوں میں جلسہ استراحت کا ذکر نہیں ہے لیکن ان میں اس کی نفی بھی نہیں تا ہم امام بخاریؒ نے ابو اسامہ وغیرہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حافظ ابن حجر نے کتاب الصلوۃ اور کتاب الاستیذ ان میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے عبداللہ بن نمیر کے اس لفظ پر جس میں جلسہ استراحت کا ذکر ہے امام بخاریؒ نے وہم کا حکم لگایا ہے اور یہی نکتہ ہے کہ امام بخاریؒ نے صفۃ الصلوۃ میں صرف اس لفظ پر اقتصار کیا جو یحییٰ ابن سعید القطان نے بیان کیا ہے اور اس میں جلسہ استراحت کا ذکر نہیں (حالانکہ جلسہ استراحت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ اور ابو حمید رضی اللہ عنہ کے اس طریق میں جو ترمذی میں ہے جلسہ استراحت کا ذکر ہے لہٰذا جلسہ استراحت تو ثابت ہے لیکن تا ہم امام محدثین تے عبداللہ بن نمیر کے سیاق کے متعلق فرمایا کہ ابو اسامۃ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس نے یہ فرمایا کہ حتی تستوی قائما اور ترجیح بھی اس روایت کو دی)۔

اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں (صفۃ الصلوۃ میں) کہ ''ویمکن ان یحمل ان کان محفوظا الخ'' یعنی عبداللہ بن نمیر والے لفظ کو، اگر وہ محفوظ ہو) ممکن ہے کہ حمل کیا جائے الخ''، یعنی صحیح بات تو یہ ہے کہ یہ لفظ عبداللہ بن نمیر والا غیر محفوظ ہے اگر محفوظ ہوتو اس کو جلسہ تشہد پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

اور غیر محفوظ شاذ ہی ہوتی ہے۔ اگر عبداللہ بن نمیر والا لفظ امام بخاری کے نزدیک محفوظ ہوتا تو یہ روایت امام موصوف ضرور صفۃ الصلوۃ میں لاتے گو کتاب الاستیذان میں پھر ان کو دوسرے مسئلہ کے اثبات کے لیے دوبارہ لوٹاتے لیکن صفۃ الصلوۃ میں بھی ضرور اس کو ذکر کرتے کیونکہ اس سے نماز کے متعلق ایک مسئلہ معلوم ہوتا تھا۔ اادر یحییٰ بن سعید والے لفظ پر اقتصار نہ فرماتے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام بخاریؒ نے عبداللہ بن نمیر کے لفظ کو غیر محفوظ اور مرجوح قرار دیا اور ابو اسامہ وغیرہ کے لفظ کو محفوظ وراجح قرار دیا حالانکہ ان دونوں روایتوں میں وہ منافات نہیں ہے جس کے قائل پیر صاحب ہیں۔

(۲) حافظ ابن حجرؒ ''النکت'' میں شذوذ کی ایک مثال پیش فرماتے ہیں۔''بیان مخالفۃ ھشیم انہ رواہ عن الزھری بالاسناد الذکور بلفظ لا یتوارث اھل ملتین وقد حکم النسائی وغیرہ علی ھشیم بالخطا فیہ وعندی انہ رواہ من حفظہ بلفظ ظن انہ یودی معناہ فلم یصب۔ فان اللفظ الذی اتی بہ اعم من اللفظ الذی سمعہ" (النکت مخطوطہ صفحہ ۲۱۹۔۲۲۰) یعنی ہشیم کی مخالفت کا بیان اس طرح ہے کہ اس نے زھری سے مذکور اسناد کے ساتھ جو روایت کی ہے .اس میں لفظ یہ ہے کہ دو ملتوں والے لوگ آپس میں وارث نہیں ہوتے امام نسائی وغیرہ نے

اس لفظ میں ھشیم کا تخطیہ کیا ہے اور میرے نزدیک یہ بات ہے کہ ھشیم نے یہ روایت اپنے حفظ سے روایت کی ہے اور سمجھا کہ میں نے اس کی معنی کو ادا کر دیا ہے لیکن وہ اس پر صواب نہیں ہیں کیونکہ جو لفظ ھشیم لائے ہیں وہ اس لفظ سے زیادہ عام ہے جو اس نے زھری سے سنا تھا۔ یعنی زھری کا لفظ تو غالبًا لا یرث المسلم الکافر الخ تھا لیکن ھشیم نے "لا یتوارث اھل ملتین" کے الفاظ ذکر کئے جو زھری کے اصل لفظ سے اعم ہے۔

ناظرین کرام آپ ملاحظہ فرمائیں کہ حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے ھشیم کے اس لفظ پر شذوذ کا حکم لگایا حالانکہ اس کا لفظ ایسا مخالف یا اس میں ایسی منافات نہیں کہ وہ جمع بھی نہ ہوسکیں یعنی اہل ملتین سے اسلام وکفر مراد لیا جا سکتا ہے لیکن جب اس کا لفظ اصل لفظ سے زیادہ عام تھا اس لیے ان محدثین نے اس پر شذوذ کا حکم لگایا۔ یاد رہے کہ جو عبارت حافظ ابن حجر کی ''النکت'' سے ابھی ہم نقل کر آئے ہیں اس عبارت سے تھوڑا پہلے صفحہ ۲۱۹ پر حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ مثال ہمارے ہاں شذوذ کی ہے فتدبر۔

ناظرین کرام! آپ نے دیکھا کہ اگر کوئی راوی سیاق حدیث میں ایسے الفاظ ذکر کرتا ہے جو دوسری روایت راجحہ سے زیادہ عام ہیں تب بھی محدثین اس پر شذوذ کا حکم لگاتے ہیں۔ اب آپ خود فیصلہ کریں کہ اگر میں نے عبداللہ بن ولید کی عام لفظ والی روایت کو شاذ کہا تو میں محدثین رحمھم اللہ تعالیٰ کے طرز عمل کی پیروی کی ہے نہ کہ ان کی مخالفت۔

(۳) کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لینے والی حدیث کے متن پر محدثین نے شذوذ کا حکم لگایا ہے۔ حالانکہ اس روایت اور دوسری روایات میں وہ مخالفت اور منافات نہیں جس کے قائل پیر صاحب ہیں کیونکہ دوسری روایت میں نئے پانی لینے کا ذکر نہیں اس کی نفی نہیں ہے پھر بھی محدثین اس پر شذوذ کا حکم لگاتے ہیں چنانچہ امام بیہقی فرماتے ہیں'' ولم یذکر الاذنین'' یعنی محفوظ متن میں کانوں کا تذکرہ نہیں ہے اور علامہ ابن دقیق العید اس کے شذوذ کو یوں مدلل فرماتے ہیں۔''انہ رأی فی رواتہ ابن المقری عن ابن قتیبة عن حرملة بهٰذا الاسناد ولفظه۔ درو مسح راسه بماء غیر فضل یدیه ولم یذکر الا ذنین (تلخیص الجیر صفحہ ۹۰ ج ۱) اور حافظ ابن حجر ان کی تائید یوں کرتے ہیں "کذا هو فی صحیح ابن حبان من ابی مسلم عن حر ملة "تحفۃ الاحوذی صفحہ ۲۹ ج ۱) بلکہ ایک مقام پر محفوظ روایت کی نشاندہی کر کے اس کے شاذ ہونے کا اعلان کرنے کے لیے فرماتے ہیں'' وهو منه مسلم من هذا الوجه بلفظ" ومسح براسه غیر فضل یدیه وهو المحفوظ (بلوغ المرام)

علامہ امیر یمانی اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں'' وذلك انه ذکر المصنف فی التلخیص عن ابی دقیق العید ان الذی رواہ فی الروایة وبهذا اللفظ الذی قال المصنف ایضا انه

الـذی فـی صحیح ابن حبان وفی روایة الترمذی ولم یذکر فی التلخیص انه اخرجه مسلم ولا رأیناه فی مسلم (سبل السلام صفحه ٤١ ج١ طبع بیروت)

لیکن علامہ امیر یمانی کا یہ کہنا درست نہیں کہ محفوظ روایت ہمیں صحیح مسلم میں نہیں ملی ہے کیونکہ یہ روایت صحیح مسلم میں موجود اور اس کے صفحہ ۱۲۳ ج۱۔ پر ابن وھب کے تین شاگردوں ہارون بن معروف ہارون الایلی اور ابو طاہر کے واسطے سے مذکور ہے ان تمام آئمہ فن اور علماء حدیث کی عبارتوں سے ظاہر ہے کہ عبداللہ بن زید کی محفوظ روایت وہی ہے جس میں صرف سر کے مسح کا تذکرہ ہے اور مستدرک حاکم اور سنن البیہقی کی روایت غیر محفوظ اور شاذ ہے جس میں کانوں کے مسح کے لیے علیحدہ پانی لینے کا ذکر ہے اور اصول حدیث کے مطابق محفوظ کے مقابلہ میں غیر محفوظ اور شاذ روایت کو ناقابل اعتبار اور مردود سمجھا جاتا ہے جیسا کہ مقدمہ ابن اصلاح نزھتہ النظر، تدریب الراوی، اور توضیح الافکار وغیرھا میں اس کی تفصیل موجود ہے (منقول از ہفت روزہ اہل حدیث لاہور (۲۸ نومبر ۱۹۸۲ء از مولانا عبدالرحمٰن عظیمی مدرس دار الحدیث المحمدیہ ملتان)

قارئین کرام! مذکورہ بالا تحقیقات سے آپ نے بخوبی معلوم کر لیا ہوگا کہ محدثین کرامؒ عام طور پر ایسی روایات کو شاذ وغیر محفوظ قرار دیتے ہیں جن کا سیاق ان سے زیادہ روایات کے مخالف ہو یا اس راوی کا سیاق اپنے سے احفظ واوثق سے مخالف ہو گو ان میں ایسی منافات نہ ہو کہ ان کا جمع بھی نہ ہوسکتا ہو بلکہ وہ عام روایات کو دیکھتے ہیں اگر ایک راوی ایسے سیاق سے روایات کرتا ہے جو دوسری عام روایات سے مخالف ہے تو اس پر شذوذ کا حکم لگا دیتے ہیں۔ اب اگر امام بخاری، امام بیہقی، حافظ ابن حجر، علامہ ابن دقیق العید وغیرھم نے بھی اصول حدیث کی غلطی کی ہے تو مجھے بھی ان کے زمرہ میں شامل ہونے سے عار نہیں۔

آگے عبداللہ بن الولید کے متعلق جو آئمہ حدیث کے اقوال میں نے نقل کئے تھے اس پر طویل لاطائل کلام کیا ہے۔ پتہ نہیں اس جگہ پیر صاحب نے میرے کلام کو یا اس کے مقصد کو نہیں سمجھا یا دانستہ تنقید کے شوق میں بلا سوچے سمجھے تردید کر کے چلتے گئے ہیں۔ میں نے تو بقول حافظ ابن حجر عبداللہ ابن الولید کو صدوق مانا ہے اس کو مطلق ضعیف تو قرار دیا ہی نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ اتنا سارا لمبا کلام تحریر فرمایا ہے۔

جارحین کے اقوال نقل کرنے سے میرا مقصد صرف اور صرف یہی تھا کہ عبداللہ بن ولید بہر حال امام احمد کے دوسرے شیوخ سے کم درجہ کا ہے اس سے اس کی مخالف روایت جس میں اس نے ان ثقات اور اوثق شیوخ سے مخالفت کی ہے۔ شاذ ہے اب ناظرین خود ہی فیصلہ کریں کہ میرا یہ مقصد بوجہ اتم حاصل ہے یا نہیں؟

پیر صاحب نے امام احمد کا ایک قول تو نقل کیا لیکن بقیہ کو ترک کر دیا۔ یعنی امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ”لـم یکن صاحب حدیث“ (التھذیب) یعنی عبداللہ بن ولید صاحب حدیث نہ تھا ان الفاظ سے بھی

عیاں ہے کہ امام احمد ان کو اپنے دوسرے شیوخ کا مرتبہ ومقام نہیں دیتے تھے اور یہی ہمارا مقصد تھا۔ پھر پیر صاحب نے امام ابن معین کی تضعیف جو میں نے نقل کی تھی کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان سے تضعیف منقول نہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ''لا اعرفہ الخ'' یہاں پیر صاحب میری تقلید فرما رہے ہیں یا حافظ ابن حجر کی؟

جو قول ابن معین کا پیر صاحب نے نقل کیا ہے وہ عثمان الدارمی سے ہے اور تضعیف والا قول ساجی امام ابن معین سے نقل کرتا ہے جس کو حافظ ابن حجر نے پہلے عثمان الدارمی والے قول کے بعد چند سطریں نیچے قلت سے شروع کر کے بیان فرمایا ہے۔ اس طرح امام ابن معین کے دو قول ہوئے لہٰذا پیر صاحب کی تقلید بالکل بیجا اور سینہ زوری ہے اور امام ابن معین کے ان دونوں قولوں میں تطبیق بھی ہوسکتی ہے یعنی پہلے وہ ان کو جانتے نہ تھے بعد میں ان کا کچھ ضعف معلوم ہوا تو ضعیف کہا اور پھر پیر صاحب نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل نہیں فرمایا (حالانکہ امام بخاری متشدد نہیں ہیں) امام بخاری ان کے متعلق فرماتے ہیں ''مقارب'' (التہذیب) یعنی عبداللہ بن ولید عدالت ثقاہت سے قریب ہے یا درمیانہ رتبہ کا راوی ہے اس سے بھی میرا اصل مقصد واضح ہو جاتا ہے پھر ازدی کا بھی قول نقل نہ فرمایا ازدی کہتے ہیں ''یھم فی احادیث وھو منہ وسط'' یعنی وہ حدیثوں میں وہم کرتا تھا اور میرے نزدیک وہ درمیانی درجہ کا راوی ہے۔

میں نے حافظ ابن حجر کے قول ''ربما اخطاء'' کا ترجمہ جو بسا اوقات خطا کرتا تھا کیا ہے اس کے متعلق بھی پیر صاحب فرماتے ہیں۔ ربما کا معنی کبھی کبھی بھی ہوسکتا ہے سو اس کے بارے میں یہ گذارش ہے میں نے ''ربما'' کا معنی بسا اوقات دوسرے جارحین آئمہ کے اقوال کے مدنظر ترجمہ کیا تھا اگر پیر صاحب کا ترجمہ اختیار کیا جائے تب بھی اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ عبداللہ بن الولید بہر حال امام کے دوسرے اوثق شیوخ سے کم درجہ کا تھا اور یہی بات تھی جو میں ثابت کرنا چاہتا تھا جو بحمد اللہ بوجہ اتم ثابت ہوگئی۔ پیر صاحب نے اس جگہ بلا وجہ لے دے کی ہے۔

ربما کا ترجمہ علماء کرام بسا اوقات کرتے آئے ہیں چنانچہ ہمارے محترم دوست مولانا ارشاد الحق اثری توضیح الکلام کے صفحہ ۴۳۰۔ ۴۳۷۔ ۴۹۵۔ پر ربما کا معنی بسا اوقات ہی کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ پیر صاحب کو محض اعتراضات کے نمبر بڑھانے کا شوق ہے اور بس۔

صفحہ ۱۳۰ پر یہ سوال اٹھایا ہے کہ آخر صحابی جلیل نے دونوں قیاموں کے ذکر کے بعد یہ ٹکڑا کیوں لایا۔ اس میں بھی حکمت ہوگی اور وہ یہ ہے کہ دونوں قیاموں کو شامل ہو جائے اور فی الصلوٰۃ سے دونوں قیاموں کے لیے یہ حکم بتلا دیا کیونکہ مطلق نماز پوری رکعت کو شامل ہے لیکن رکوع وسجود کی ہیئت بیان ہوگئی ہے باقی صرف یہ دو قیام رہتے ہیں جن کی ہیئت اس ٹکڑہ میں بیان ہوئی ہے۔ اس فقرہ میں وہی فی الصلوٰۃ کو پوری

رکعت کے معنیٰ میں لیا گیا ہے حالانکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے اور اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا بھی ذکر ہو چکا ہے اور خود پیر صاحب اذا قام فی الصلواة رفع یدیه اور اذا جلس فی الصلٰوة الخ کو بھی اپنے عموم پر نہیں رکھتے حالانکہ ان کا مخصص کوئی پیش نہیں کیا۔ پھر لا صلٰوة لمن لم یقرا‌ء بفاتحة الکتاب میں بھی الصلٰوة کو پوری رکعت کی معنیٰ میں نہیں لیتے اور اس کا بیان بالتفصیل گذر چکا لہٰذا یہاں فی الصلوة کا یہ مطلب صحیح نہیں ہے کہ پوری رکعت میں یہ ہیئت ہے بلکہ اس لفظ فی الصلوة سے صحابی جلیل صرف یہ اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ فی الجملة نماز میں قبض وامساک ہے۔ لیکن اس کی جگہ کون سی ہے وہ دوسری احادیث میں متعین ہو چکی ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں اور یہ سب کچھ اس بناء پر ہے کہ ہم تسلیم کر لیں کہ یہ ٹکڑا خود صحابی نے بعد میں ذکر کیا ہے حالانکہ یہ مسلم نہیں اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہی پیش کی گئی ہے بلکہ یہ سیاق اسی طرح عبداللہ بن ولید نے ذکر کیا ہے غالباً یہ تصرف ان ہی کا ہے اور یہ روایت شاذ ہے جیسا کہ حدیث اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔ مطلب یہ کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ ٹکڑا خود صحابی رضی اللہ عنہ نے موخر ذکر کیا ہے اور جب تک کوئی ٹھوس دلیل اس پر قائم نہیں ہوتی اس تصرف کا بروئے کار لانے والا صحابی کو ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ عین ممکن ہے کہ نچلے راویوں میں سے کسی نے یہ تصرف کیا ہے اور غالب گمان عبداللہ بن الولید کے متعلق ہے واللہ اعلم۔

اور پیر صاحب جو بار بار یہ فرماتے ہیں کہ دونوں قیاموں کے ذکر کے بعد یہ ٹکڑا آیا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ عبداللہ بن الولید کی روایت میں پہلے قیام کا تو ذکر ہی نہیں ابتداء اس طرح ہوتی ہے "رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین کبر رفع یدیه ورأیته ممسکا یمینه علی شماله فی الصلٰوة" تو اس میں اس ٹکڑے سے پہلے قیام کی طرف اشارہ کیا جو کہ لفظاً ذکر نہیں ہوا تھا باقی رہا اس کو مؤخر ذکر کرنا تو رواۃ اس قسم کا تصرف کرتے آئے ہیں۔ ان کے اس تصرف کی مثالیں بھی میں نے دی ہیں۔ نماز کی ہیئات متعینہ ہیں لہٰذا اس کے ارکان میں سے کسی کا موخر یا مقدم کرنے سے کوئی اشتباہ واقع نہیں ہوتا اور جب یہ مسلم نہیں کہ یہ ٹکڑا صحابی رضی اللہ عنہ نے ہی موخر کیا ہے بلکہ دوسرے رواۃ کا تصرف ہے تو یہ استدلال بھی خود ہی ختم ہو گیا اور چونکہ یہ عبداللہ بن الولید کی روایت میں ہے لہٰذا غالب گمان اور ظن راجح یہی ہے کہ یہ ان ہی کا تصرف ہے۔ لہٰذا ان کا تصرف کوئی حجت نہیں۔ واللہ اعلم۔

آگے پھر میں نے جو یہ لکھا تھا کہ (واو) میں ترتیب بالکل نہیں ہے اس پر کلام کیا گیا ہے میں نے التحقیق الجلیل میں یہ لکھا تھا کہ اگرچہ بعض نحاۃ اس طرف گئے ہیں کہ واو ترتیب کا فائدہ دیتا ہے لیکن جمہور نحاۃ اس افادہ کے قائل نہیں ہیں اور جہاں ترتیب کا افادہ معلوم ہوتا ہے وہاں اس ترتیب پر دوسرے دلائل

موجود ہوتے ہیں۔ خود (واو) میں ترتیب کا فائدہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے میں نے کافی امثلہ پیش کیے تھے جن سے معلوم ہوجاتا تھا کہ واو ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا لیکن پیر صاحب یہی فرماتے جاتے ہیں کہ یہاں قرینہ ہے۔ لیکن اہل علم انصاف فرمائیں قرینہ تو چند تھوڑے امثلہ کے لیے ہوتا ہے اور ہونا چاہیے۔ یہ کیا تک ہے کہ سینکڑوں مثالیں پیش کی جائیں اور پیر صاحب بس یہی کہتے جائیں کہ یہاں قرینہ ہے۔ اگر پیر صاحب کی بات صحیح ہوتی تو ترتیب کے افادہ کی بے شمار مثالیں ہوتیں اور عدم ترتیب کی چند انگلیوں پر گنی جانے والی مثالیں ہوتیں۔ لیکن یہاں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ عدم ترتیب کی مثالیں تو بے شمار ہیں اور افادہ ترتیب کی مثالیں ان کے مقابلہ میں بالکل تھوڑی ہیں۔ آگے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے پہلے مغنی اللبیب سے امام ابن ہشام کی عبارت نقل فرمائی ہے۔ لیکن میں حیران ہوں کہ پیر صاحب نے یہاں امام ابن ہشام کی عبارت میں کتر بیونت کر کے صرف اپنے مطلب کی بات نقل کی ہے میں امام ابن ہشام کی پوری عبارت نقل کرتا ہوں پھر منصف مزاج اہل نظر پر فیصلہ چھوڑتا ہوں کہ وہ دیکھیں کہ پیر صاحب نے یہاں کیسا کمال دکھایا ہے۔

مغنی اللبیب جزء ثانی میں یہ عنوان ہے ''حرف الواؤ'' اس کے تحت امام ابن ہشام فرماتے ہیں الواو المنفردة انتهى مجموع ما من اقسامها الىٰ احد عشر (الاول) العاطفة ومعناه مطلق الجمع فتعطف الشى على مصاحبه نحو فانجيناه واصحاب السفينة وعلى سابقه نحو ولقدار سلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه نحو كذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك وقد اجتمع۔ هٰذا ان فى ومنك ومن نوح وابراهيم وموسىٰ وعيسىٰ بن مريم فعلى هذا اذا قيل قام زيد عمرو احتمل ثلاثه معان صفحہ ۳۱۔۳۰ ج ۲۔ یہ ہے اصل عبارت امام ابن ہشام کی جس میں تصریح ہے کہ واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے اور اس کی مثالیں دی ہیں۔ آگے پھر ابن مالک کا قول نقل کرتے ہیں۔ ''قال ابن مالك وكونها للمعيه راجح وللترتيب كثير ولعكسه قليل اه یہ عبارت ابن ہشام نے ابن مالک کی نقل کی ہے جس کو پیر صاحب نے اپنی طرف سے خود ابن ہشام کی طرف منسوب کیا ہے اور پھر کمال یہ دکھایا کہ ابن مالک کی عبارت سے ایک ٹکڑا ان کے مقصد کو مضر تھا وہ حذف کر دیا یعنی ابن مالک کی عبارت کی ابتداء میں یہ الفاظ تھے کہ وکونها للمعية راجح یعنی واو کا معیۃ کے لیے ہونا راجح ہے۔ اس طرح یہ اکثر ہوا اور ترتیب کے لیے کثیر ہوا تو اکثر وکثیر سے بالا ہوا جیسا کہ مغنی اللبیب کی حاشیہ میں ہے۔

بہر حال جب خود ابن مالک بھی واو کا معیہ کے لیے ہونا راجح قرار دیتا ہے تو پیر صاحب نے اس ٹکڑے کو ترک کیوں کیا؟ اور صرف اپنے مطلب کی بات کیوں نقل کی؟ اور اس ابن مالک کی اس ناقص عبارت کو

ابن ھشام کی طرف کیوں منسوب کیا؟ کیا یہی علمی محاسبہ کی شان ہے؟ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

پھر آگے ان حضرات کا ذکر ہے جو واو کے متعلق افادہ ترتیب کے قائل ہیں لیکن ان میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا نام منظور فیہ ہے۔ کیونکہ امام والا مقام رحمہ اللہ کی کسی کتاب سے یہ نقل نہیں کیا گیا۔ اگر یہ بات ان کے وضو میں ترتیب کے قول سے اخذ کی جائے گی تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وضو میں ترتیب کے لیے دوسری دلیل موجود ہے (جیسا کہ مغنی اللبیب کے حاشیہ میں الشیخ محمد الامیر فرماتے ہیں) بہر حال وضو میں ترتیب کا ہونا دوسرے دلائل سے ثابت ہے اس لیے اس میں ترتیب کے قائل ہونے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی واو میں ترتیب کے افادہ کے قائل تھے جس کو اس بات پر اصرار ہے اس کو امام ھمام کے کسی کتاب سے اس کا ثبوت پیش کرنا چاہیے۔ واذلیس فلیس۔

آگے امام ابن ہشام پھر صفحہ ۳۲ ج ۲ پر فرماتے ہیں:

"التاسع عطف مالا یستغنی عنه کا ختصم زید وعمر و اشتراك زیدو عمر وهذا من اقوی الأدله علی عدم افاد تها الترتیب"

یعنی مذکور مثالیں اس پر اقویٰ دلیل ہیں کہ واو ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا۔

ناظرین کرام امام ابن ھشام کی عبارت سے صاف واضح ہو گیا کہ وہ خود واو میں افادہ ترتیب کے منکر ہیں لیکن پیر صاحب نے اپنی طرف سے ان کی عبارت میں تصرف کر کے اور کتر بیونت سے کام لے کر قارئین کو یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ امام ابن ھشام بھی واو میں ترتیب کے قائل ہیں۔ فالی اللہ المشتکی۔

آگے پھر علامہ شوکانی کی عبارت کے بیچ سے ایک ٹکڑہ نکال کر پوری عبارت کو نظر انداز کر کے یہ غلط تاثر دینے کی سعی فرمائی ہے کہ علامہ شوکانی بھی واو کے افادہ ترتیب کے قائل ہیں اور عدم افادہ ترتیب کا قول اس وقت ہے جب کوئی قرینہ ہو جو مانع ہو ترتیب والے معنی لینے سے میں یہاں بھی علامہ شوکانی کی پوری عبارت ارشاد الفحول سے نقل کرتا ہوں قارئین کرام اسے بغور ملاحظہ فرمائیں اور پیر صاحب کی کاروائی کی داد دیں۔

"وذالك كالخلاف فی الواو هل هی لمطلق الجمع او للترتیب فذهب الی الاول جمهور النحاة والا صولیین والفقهاء۔ قال ابو علی الفارسی اجمع نحاة البصرة والكوفة علی انها للجمع المطلق وذكر سیبویه فی سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق وقال الفرأ وثعلب وابو عبید انها للترتیب وروی هذا عن الشافعی والمؤید بالله وابی طالب۔ احتج الجمهور بان الواوقد تستعجل فیما یمتنع الترتیب فیه كقولهم تقاتل زید وعمر وو لو

قيل تقاتل زيد فعمر او تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح والامل الحقيقة فو جب ان يكون حقيقة فى غير الترتيب وايضا لو اقتضت الواو الترتيب لم يصح قولك رايت زيد او عمر بعده أو رايت زيد او عمر اقبله لان قوله بعده يكون تكرا لا لما تفيد ه الواو من الترتيب وقولك قبله يكون منا قضا لمعنى الترتيب ويمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال بانه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لو جو دمانع ولا يستلزم ذلك امتنا عه عند عدمه۔ واحتجوا ايضا بقوله تعالىٰ اد خلو ا الباب سجدا وقولوا حطة فى سورة البقرة وقال فى سورة الاعراف وقولوا حطة واد خلوا الباب سجدا وقوله (واسجدى واركعى مع الراكعين) مع ان الركوع قدم على السجود وقوله (فتحر ير رقبه مومنة واية مسلمة الىٰ اهله) وقوله (او تقطع ايديهم وارجلهم) وقوله (والسارق والسارقه) والزانية والزانى) وليست فى شى من هذه المواضع للترتيب وهكذا فى غير ها مما يكثر تعداد كا وعلى كل حال فا هل اللغة العربية لا يفهمون من قول من قال اشتر االطعام والا دام ، واشترالطعام الترتيب اصلا وايضا لو كانت الواو للترتيب لفهم الصحابة ﷺ من قوله سبحانه (ان الصفاوالمروة من شعائر الله) ان الا بتداء يكون من الصفا من دون ان يسالوارسول الله ﷺ عن ذلك ولكنهم سالوه فقال ابدؤا بهما بدأ الله به واحتج القائلون بالترتيب بما صح ان خطيبا قال فى خطبة من يطع الله ورسوله فقد اهتدىٰ ومن عصا هما فقد غوى فقال له رسول الله ﷺ بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله۔ ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله واجيب عن هذا بانه انما امره ﷺ بذلك لا نه فهم منه اعتقاد التسوية بين الله ورسوله فامره بعدم الجمع بينهما لى ضمير واحد تعظيما لله سبحانه والحاصل انه لم يات القائلون با فادة الواو الترتيب بشى يصلح للاستد لال واستدعى الجواب عنه اهـ۔ )) (ارشاد الفحول صفحه ٢٥۔٢٦)

اس طریق اقتباس کے لانے کی ضرورت اس لیے لاحق ہوئی کہ پیر صاحب نے اس عبارت کے بیچ سے ایک ٹکڑا لے کر قارئین کو غلط تاثر دینا چاہا تھا۔

قارئین کرام آپ نے دیکھ لیا کہ علامہ شوکانی نے اس عبارت کے آخر میں یہ فیصلہ دے دیا کہ واو میں ترتیب کے قائلین نے کوئی ایسی بات پیش نہیں کی جو کہ استدلال کی صلاحیت رکھتی ہو اور اس کے جواب کی ضرورت پڑتی اور اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جمہور کا مسلک واو میں یہ ہے کہ وہ مطلق جمع کے لیے ہے اور علامہ شوکانی نے بھی اسی پر صاد کیا ہے اور اسی مسلک کے بہت سے دلائل پیش کیے۔ صرف ایک مثال رایت زیدا وعمرا البعدہ یا رایت زیدا وعمرا قبلہ والی مثال پر یہ فرمایا کہ یہاں یہ جواب ہوسکتا ہے کہ یہاں مانع ہے لیکن پیر صاحب نے یہ کمال دکھایا کہ ان کی عبارت سے یہ بیچ کا ٹکڑا لے کر پوری عبارت کو نظر انداز کر کے یہ ثابت کرنا چاہا کہ علامہ شوکانی بھی واو میں ترتیب کے قائل ہیں اور عدم ترتیب کے اس وقت قائل ہیں جبکہ کوئی مانع ہو۔ اس قسم کی کارستانی پیر صاحب کی شان سے بہت بعید ہے لیکن کیا کریں کہ ان کا یہ تصرف بہر حال کتاب میں موجود ہے اور اس کا جواب ہمارے پاس تو کوئی نہیں اگر پیر صاحب کی ہر بات کو عملی محاسبہ قرار دینے والوں کے پاس ہو تو وہ جانیں۔

نیل الامانی میں دو مثالیں ذکر کی گئی تھیں جن سے میرا مقصد یہ تھا کہ رواۃ حدیث نماز کی ہیئات وارکان وغیرہا کی تقدیم وتاخیر کرتے رہے ہیں لہٰذا زیر بحث حدیث میں بھی راوی نے وضع کا ذکر مؤخر کر دیا ہے اور اس سے مراد پہلے قیام کی ہیئت بیان کرنا ہے لیکن پتہ نہیں پیر صاحب نے میرا مقصد سمجھا نہیں یا سمجھنے کی زحمت ہی نہ اٹھائی اور جلد اعتراض کر دیا کہ ان مثالوں میں واو ترتیب کے لیے اس لیے نہیں ہے کہ یہاں قرینہ ہے اور وہ مانع ہے ترتیب کا فائدہ دینے سے حالانکہ ان مثالوں کا واو کے افادہ ترتیب یا عدم افادہ سے کوئی تعلق نہ تھا۔ ان کا مقصد جیسا کہ کتاب میں وضاحت ہے رواۃ کا نماز کے ارکان وغیرہا کی تقدیم وتاخیر والا تصرف بیان کرنا تھا۔ یعنی رواۃ نماز کے ارکان وغیرہا ذکر میں مقدم مؤخر کرتے رہے ہیں۔ لہٰذا کوئی اچھنبے کی بات نہیں کہ زیر بحث حدیث بھی راوی نے پہلے قیام کی ہیئت کا بیان مؤخر کر دیا کیونکہ اس کی جگہ احادیث صحیحہ سے متعین ہو چکی تھی۔ لہٰذا اشتباہ کا اندیشہ نہیں تھا۔ لیکن پیر صاحب خواہ مخواہ ایک بات کو اٹھا کر دوسری جگہ چسپاں کر دیتے ہیں اور پھر اس کا جواب تحریر فرما دیتے ہیں یا اعتراض کر لیتے ہیں اس کا علاج یہ ہیچ مدان کیا کرسکتا ہے۔ اہل علم خود ہی انصاف کریں۔

میری دوسری مثال پر بھی پیر صاحب نے لمبا چوڑا کلام کیا ہے:

''اولاً'' امام شعبہ کی ان غلطیوں کو تو میں نے ''التحقیق الجلیل'' میں تسلیم کیا ہے یعنی اس روایت میں امام شعبہ سے غلطی ہوئی ہے لیکن ان غلطیوں کی وجہ سے پوری روایت کس طرح مردود ہوئی۔ میں پہلے بخاری شریف سے ایک مثال پیش کر چکا ہوں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محدثین عبداللہ بن نمیر والی روایت

میں جلسہ استراحت کی تو ہیم کرتے ہیں لیکن اس خطاء غلطی کی وجہ سے پوری روایت مسترد نہیں ہوئی۔ اسی طرح صحیح مسلم میں ایک روایت میں حضرت اُمّ حبیبہ رضی اللہ عنہا کا نکاح فتح مکہ کے بعد مذکور ہے حالانکہ محدثین یہ فرماتے ہیں کہ یہ راوی کا وہم ہے لیکن اس ایک وہم سے پوری روایت مردود نہیں ہوئی۔ میرا مقصد تو صرف یہ دکھانا تھا کہ حدیث کے راوی نماز کی ہیئات وارکان کے بیان میں تقدیم وتاخیر سے کام لیتے رہتے ہیں۔ جس کی تائید صحیح بخاری والی حدیث (پہلی مثال) سے بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا امام شعبہ کی ان غلطیوں کی وجہ سے پوری روایت کو مسترد کرنا پیر صاحب کی شان سے بعید ہے۔ لہٰذا پیر صاحب کا یہ الزام دینا کہ کیا میں یا میرے ہم خیال اس روایت کے مطابق آمین آہستہ کہیں گے یہ صحیح نہیں کیونکہ اس غلطی کو تو ہم خود تسلیم کر چکے ہیں۔

بہر حال اصلی مقصد تو رواۃ کا تقدیم وتاخیر کے تصرف کا بیان تھا۔ وہ تو اس روایت سے پورا ہو جاتا۔ امام شعبہ کی غلطی سے اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں امام بیہقی نے سنن کبری صفحہ ۵۷۔۵۸ ج ۲۔ میں امام شعبہ کی ان غلطیوں کا جواب دے دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

قال الشيخ رحمه الله اما خطاؤه في متنه فبين اما قوله حجر ابو العنبس فكذلك ذكره محمد بن كثير عن الثوري واما قوله عن علقمة فقد بين في روايته ان حجرا سمعه من علقمة وقد سمعه ايضا من وائل نفسه۔

امام شعبہ کے متن میں غلطی تو ظاہر ہے باقی ان کا کہنا حجر ابو العنبس تو اس طرح محمد بن کثیر نے بھی ثوری سے اسی طرح ذکر کیا ہے باقی ان کا قول عن علقمۃ تو انہوں نے اپنی روایت میں بیان کر لیا ہے کہ حجر نے علقمہ سے سنا ہے اور حجر نے خود حضرت وائل سے بھی سنا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ان غلطیوں میں سے حجر کی کنیت ابو العنبس تو سفیان ثوری سے بھی مروی ہے ثوری سے محمد بن کثیر روایت کرتے ہیں تو اس کنیت کے ذکر میں امام شعبہ منفرد نہیں ہوا اور ہو سکتا ہے کہ جس طرح حجر کے باپ کا نام عنبس ہے اسی طرح اس کی کنیت ابو العنبس بھی ہو اور اس کی کنیت ابو السکن کا مشہور ہونا وہ اس سے مانع نہیں ہے کہ اس کی دوسری کنیت بھی ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے رواۃ کی دو تین کنیتیں ہوتی ہیں۔ باقی سند میں علقمہ کی زیادتی سے بھی کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی کیونکہ جس طرح حجر نے بلا واسطہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث سنی اس طرح انہوں نے علقمہ عن وائل سے بھی یہی حدیث سنی اور اس میں کوئی خرابی نہیں کیونکہ بہت سے راوی ہوتے ہیں جو ایک ہی راوی سے جس طرح بلا واسطہ سنتے ہیں اسی طرح بواسطہ بھی اس روایت کو سنتے ہیں اس کی مثالیں صحیح حدیثوں میں بہت سی ملتی ہیں۔ پھر امام بیہقی متن میں امام شعبہ کی غلطی کا بھی جواب دیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں "وقد رواه ابو الوليد الطيالسي

عن شعبة نحو رواية الثوری"

اخبرنا ابو عبدالله الحافظ فی الفوائد الکبیر لا بی العباس وفی حدیث شعبة ثنا العباس ابو العباس محمد بن یعقوب ثنا ابراهیم بن مرذوق البصری ثنا ابو الولید ثنا شعبة عن سلمة بن کهیل قال سمعت حجرا ابا عنبس یحدث عن وائل الحضر می انه صلی خلف النبی ﷺ فلما قال ولا الضالین قال آمین رافعا بها صوته۔"

اس سے معلوم ہوا کہ امام شعبہ سے یہی روایت صحیح طور پر بھی مروی ہے۔ ہوسکتا ہے انہوں نے کبھی غلطی سے آمین کے اخفاء کا ذکر کیا اور پھر اپنی غلطی سے رجوع کر کے جس طرح صحیح روایت تھی اس کو بیان کر دیا اور بڑے بڑے چوٹی کے حفاظ سے بھی اس قسم کی غلطیاں ہوتی رہی ہیں لیکن ان سے کسی روایت میں ایک غلطی کا صدور ہو جانا اس کی پوری روایت کو غلط یا نا قابل اعتبار (ساقط عن الاحتجاج نہیں) بنا دیتا۔ کما لا یخفی۔

(ثانیاً) میں نے اس کتاب میں تو دو مثالیں لکھی ہیں لیکن التحقیق الجلیل میں دوسری مثالیں بھی مذکور ہیں جس سے اہل انصاف اس بات کو تسلیم کر لیں گے کہ واقعتاً رواۃ اس قسم کا تصرف کرتے رہتے تھے اور یہی میرا مقصد تھا۔ آگے جو کچھ اخیر تک پیر صاحب نے فرمایا ہے اس کا جواب اصل کتاب میں بھی اور اسی کتاب میں بھی چند بار مذکور ہوا ہے۔ لہٰذا اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں اخیر میں پیر صاحب فرماتے ہیں کہ ہم نے مصنف کی سب باتوں کا جواب دے دیا ہے حالانکہ اس کتاب کو بغور ملاحظہ کرنے والوں نے دیکھ لیا کہ پیر صاحب میری سب باتوں کا جواب تو کیا دیتے میری بہت سے باتوں کے ذکر سے بھی پہلو تہی کر گئے اور ان کی طرف اشارہ تک نہ کیا اور میری عبارت میں ابتداء میں تحریف کر کے کمی بیشی کر کے خود نتیجہ نکالا اور پھر اس پر اعتراض بھی کر دیا اور مجھ پر بہتان لگایا کہ میں مابعد الرکوع میں وضع کے عاملین کو حاسد ہونے کا الزام دیتا ہوں پھر مجھ پر فخر کرنے کا الزام لگایا مجھ پر یہ الزام لگایا کہ میں حدیث کے بیان کو صحابی کا فہم سمجھتا ہوں اور مجھ پر حدیث میں اپنی طرف سے الفاظ بڑھانے کا غلیظ اتہام لگایا اور کیا کچھ عنایات نہیں فرمائیں۔

ناظرین کرام خود ان کو ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اگر یہی طرز عمل کسی کی بات کا جواب ہے تو پھر مجھے آگے کچھ نہیں کہنا۔ ہاں الحمد للہ میں نے اللہ کے فضل و کرم سے اور اس کے حسن توفیق سے پیر صاحب کی قابل ذکر سب باتوں کا جواب دے دیا ہے اور جو اعتراضات پیر صاحب نے مجھ پر کیے ان کا بھی جواب اللہ کے فضل سے دے دیئے ہیں۔

اخیر میں پیر صاحب کی خدمت میں یہ دردمندانہ اپیل کرتا ہوں کہ وہ جس بات کو صحیح سمجھتے ہیں اس پر

بے شک عمل کریں اس کی تبلیغ بھی کریں لیکن خدارا اپنے اس طرز عمل سے باز آجائیں کہ تنقید محض برائے تنقید کا شیوہ اختیار نہ کریں۔ اس طرح احقاق حق تو کیا ہوتا اس کے برعکس اس سے کدورتیں بڑھتی ہیں اور ذہنوں میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے اور مسئلہ حل ہونے کی بجائے اور بھی الجھ جاتا ہے اپنا اور دوسروں کے وقت کا بلا فائدہ ضیاع ہوتا ہے۔ اگر پیر صاحب کے پاس ایسی کوئی صحیح حدیث مرفوع ہو جس میں یہ الفاظ ہوں کہ آنحضرت ﷺ نے رکوع سے سر مبارک اٹھایا اور رفع الیدین کیا پھر ان کو باندھ لیا۔ اس قسم کے واضح الفاظ والی حدیث موجود ہو تو پیش فرمائیں۔ چشم ما روشن دل ماشاد ہم بھی انشاء اللہ اس پر عمل کریں گے۔

اگر ایسی کوئی صریح وصحیح حدیث نہیں ہے اور معاملہ عمومات وغیرھا سے استنباط واستخراج کرتے ہیں اور ہمارے دلائل بھی عربیت کے قواعد واصول کے خلاف نہیں ہیں لہٰذا اس بات کو طول دے کر بلا وجہ مناظرہ کا بازار گرم کرنا علماء کو زیب نہیں دیتا اور انہیں مناسب نہیں کہ قلم محض اس لیے اٹھائیں کہ جس طرح بھی ہو جائز یا ناجائز طریقہ پر بہر حال وبہر صورت اپنے مقابل کو شکست دینا ہے اور اپنی بات کو ہر حال میں ثابت کرنا ہی ہے۔

اگر پیر صاحب نے میری اس دردمندانہ اپیل پر کوئی توجہ نہ دی اپنے پہلے طرز عمل کو دہرایا اور محض تنقید برائے تنقید کا شیوہ اپنایا تو میں یہ عزم بالجزم کر چکا ہوں کہ میں انشاء اللہ کبھی بھی اس کے جواب کی طرف پیش قدمی کرنے کے لیے قدم نہیں اٹھاؤں گا۔ طرفین کی تحریر اور ان کا موقف اہل علم ونظر وعدل وانصاف کے سامنے آچکا ہے وہ بآسانی یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس نے حقیقت پسندانہ طریقہ اختیار کیا ہے اور کس نے محض دفع الوقتی اور سینہ زوری سے کام لیا ہے کس کی بات قرین عقل وقیاس ہے اور کس نے محض اپنی بات کا لوہا منوانے کے لیے قلم اٹھایا ہے لہٰذا وہ خود اس کے متعلق فیصلہ کر لیں گے میں کیوں خواہ مخواہ لایعنی باتوں میں اپنا وقت ضائع کروں۔ ہمیں کتاب وسنت کی خدمت کے دوسرے بہت سے مواقع ہیں دین کے اور بھی بہت سے مفید اور اہم کام ہیں۔ ان ہی میں اپنے قیمتی وقت کو صرف کرنا ہماری سعادت ہے۔ ''اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ولا تجعله علینا ملتبسا واجعلنا للمتقین اماما''

پیر صاحب کی کتاب کے آخر میں ناشرین صاحبان نے دو باتیں لکھی ہیں۔ ان کا بھی جواب حاضر خدمت ہے پہلی بات کا عنوان ہے۔

(۱) ''سرحد کے عظیم محقق حضرت العلامہ فضیلۃ الشیخ عبدالعزیز نورستانی کی گواہی'' اس کے تحت جو کچھ تحریر کیا گیا ہے میں نہیں سمجھ سکا کہ آیا یہ مولانا نورستانی کی منقبت ہے یا کچھ اور...... ہمیں بہر حال اس قسم کی بات مولانا نورستانی کے متعلق مان لینے میں تامل ہے۔ اگر خدانخواستہ یہ صحیح ہے تو یہ حق

پرستی تو نہ ہوئی۔ یہ کیسے مناسب ہے کہ ''خود رافضیحت دیگراں رانصیحت'' مولانا کو یہ کب مناسب تھا کہ جس بات کو وہ کتاب وسنت کی روشنی میں صحیح سمجھتے تھے اس کی تبلیغ دوسروں کو تو کرتے رہتے لیکن خود اس پر عمل نہیں کرتے تھے محض اس لیے کہ انہیں مدرسہ چلانہ تھا وغیرہ وغیرہ۔

اگر واقعتہ مولانا وضع کو ہی صحیح تصور فرماتے تھے تو ان پر واجب تھا کہ اولا خود اس پر عمل کرتے اگر انہیں اس حق پرستی کی پاداش میں مدرسہ چھوڑنا پڑتا تو وہ چھوڑ دیتے اللہ تعالیٰ ان کے لیے ضرور کوئی اچھا مخرج پیدا کردیتے ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهٗ مَخْرَجًا﴾ ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ﴾ لیکن ناشرین صاحبان نے جو بات مولانا کی بیان کی ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے تحت آتی ہے کہ ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ﴾ (الصف پ۲۸ ع۱)

دوسری بات کا عنوان یہ ہے:

''عالم اسلام کے جید علماء کی جماعت جو رکوع کے بعد حدیث کے مطابق ہاتھ باندھتی ہے۔''

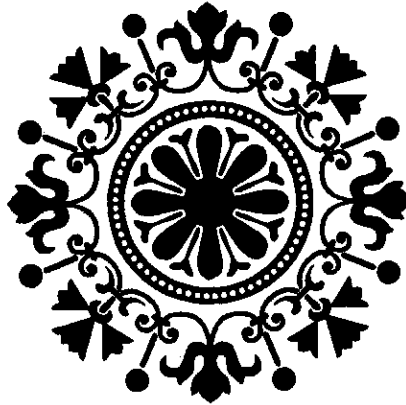
اس کے تحت جو کچھ مرقوم ہے یہ بھی محض پبلسٹی اسسٹنٹ ہے۔ اگر چند علماء جید رکوع کے بعد ہاتھ باندھتے ہیں تو ان کے مقابلہ میں ان سے بہت زیادہ انداز میں بہت سے جید محقق علماء ارسال پر بھی عمل کرتے ہیں اور واذ اتعارضا تساقطا۔ اصل بات پھر پھرا کر دلیل پر آکر ٹھہرتی ہے یعنی جس کے پاس قوی دلیل ہے اس کی بات صحیح اور جس کے پاس دلیل ہی نہیں یا کمزور دلیل ہے تو اس کی بات مسترد ہوگی۔ لیکن اس بات کا فیصلہ آپ جیسے لکیر کے فقیر نہیں کر سکتے۔ یہ فیصلہ ان محققین کا کام ہے جن کی کتاب وسنت پر گہری نظر ہے اور وہ بین الفریقین اچھی طرح سے موازنہ کر سکتے ہیں اور جو طرفین کی پوری باتوں کو اچھی طرح سن کر اور ان کے موقف کو صحیح طور پر جان کر پھر فیصلہ دیتے ہیں نہ کہ وہ صرف ایک طرف کی بات سن کر دوسری طرف کی تحریرات کو شجر ممنوعہ جان کر اس سے آنکھیں پھیر لیتے ہیں اور بس اس ایک ہی بات کو سن کر اس پر عملی محاسبہ کا ٹھپہ لگا دیتے ہیں اور یہ بھی فکر ان کو دامن گیر نہیں ہوتی کہ انہیں ایک دن اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عدالت میں پیش ہونا ہے اور آنکھیں بند کر کے یک طرفہ فیصلہ دیدیتے ہیں۔ اللھم اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والحمد للہ الذی بنعمتہٖ تتم الصالحات وصلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد النبی الامی وآلہ واصحابہ وبارک وسلم تسلیما کثیرا کثیرا۔

المقالة الرابعة:

الرد علی
نور اللہ شاہ

## سیّد نور اللہ شاہ الراشدی کی "التحقیق الجلیل" پر تنقید اور اس کا جائزہ

سعودی عرب کے مفتی اعظم اور دنیا کے عظیم عالم دین محترم الشیخ عبد العزیز بن عبد اللہ بن باز رحمہ اللہ کا ایک فتویٰ "نماز میں ہاتھ باندھنا رکوع سے قبل اور رکوع کے بعد" سبعینات میں شائع ہوا تو شاہ بدیع شاہ صاحب نے نظر ثانی کے بعد اپنے بڑے بیٹے نور اللہ شاہ صاحب کو مقدمہ کے لیے دیا تا کہ اس کو دوبارہ شائع کیا جائے تو نور اللہ شاہ صاحب نے مقدمہ میں "التحقیق الجلیل" کتاب پر خوب تنقید کی جس کی وجہ سے سیّد محبّ اللہ شاہ الراشدی رحمہ اللہ نے یہ رسالہ اس کی تردید میں تحریر فرمایا۔ (الازہری)

الحمد لله الذى نزل على عبده الفرقان، وجعله نورا يهدى به من يشاء من عباده الى طريق الحق والايمان، ووضع الميزان للناس ليقيموا الوزن بالقسط ولا يخسروا الميزان، وامر عباده بالقسط فى امر وشان ولو كان بينهم شنان.

والصلاة والسلام على النبى الأمى الذى أرسله الله الى الناس كافة با لحجة البالغة واوضح البرهان، ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجر مون الذين حق عليهم القول بالخيبة والخسران، فبين اصول الدين وفروعه بقوله وعمله بابلغ خطاب واحسن تبيان، فما تو فاه الله عليه حتى ترك الامة المرحومة على الملة البيضاء التى ليلها كنهارها واوضح موارد الشك والريبه ودل على مسالك الحق والايقان، وعلى آله واصحابه الذن هدوا بهديه المباركة واتبعوا أسوه الحسنة ففازوا بالنعيم المقيم فى الدنيا والآخرة ووصلواذروة الهدى والعلم والعرفان۔ فهم الذين مكن الله بهم الذين الذين ارتضى لهم؟ فدفع بهم تحريف الغالين وانتحال المبطلين عن سنن الهدى فلم يحصل للنوائفين الا الهوان والخذ لان وان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم هم الذين أوصلوا الينا احاديث اما منا الاعظم ومرشدنا الا كرم وسيد نا وسند نا وحبيبنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم على وجه الكمال بطريق السداد ولاتقان فهم نجوم الهدى وبهم الناس يهتدون الىٰ السلام التى توصلهم الى دار السلام فرضى الله عنهم ورضواعنه وشكر سعيهم وأجزل لهم اجرهم وصب عليهم مدرا رالرحمة وشآبيب الغفران۔

امابعد: اتفاق سے ایک رسالہ موسوم "فتویٰ بابت نماز میں ہاتھ باندھنا رکوع سے قبل اور رکوع کے بعد ازمحترم الشیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز حفظہ اللہ" نظر سے گذرا اس رسالہ پر نظر ثانی حضرت العلامۃ سید بدیع الدین شاہ صاحب نے فرمائی ہے اور اس مقدمہ انکے فرزندار جمند حضرت سید نور اللہ شاہ صاحب نے تحریر فرمایا ہے رسالہ کا سرورق دیکھ کر خیال آیا کہ دیکھئے کیا کچھ اس میں ہوگا؟

خصوصاً اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ اس مسئلہ میں حضرت پیر نور اللہ شاہ صاحب کے لیے ہمارے مبلغ علم کی حدتک اولی کوشش ہے توقع پیدا ہوئی کہ شاید انہیں کچھ نئے دلائل دیے ہونگے یا کم از کم پرانے دلائل کو نئے اسلوب وانداز میں پیش فرمایا گیا ہوگا لیکن۔

اے بسا آرزو کے خاک شدہ نہ

ہماری ساری توقعات پر پانی پھر گیا اور ہمارے حسن ظن کو شدید صدمہ پہنچا اور عقیدتمندوں کی عقیدت پر کاری ضرب لگی سارا مقدمہ دیکھنے کے بعد معلوم ہوا کہ دلائل وہی پرانے اور بعینھا اسی رنگ وڈھنگ اور اسی طرز اور پہنچ پر پیش کیے گئے ہیں اور فریق مقابل کے دلائل سے اغماز بلکہ عمداً انکو نظر انداز کیا گیا ہے فریق مقابل کے دلائل میں سے ایک دلیل کا بھی ذکر نہیں کیا گیا بس وہی مرغی کی ایک ٹانگ کا ورد و وظیفہ پڑھا گیا ہے اور موقعے کی مناسبت سے عوام کے جذبات کے ابھارنے کی ناکام کوشش کی گئی ہے اس سلسلہ میں انہوں نے کتاب التحقیق الجلیل پر بھی اپنی کرم فرمائی کا مظاہرہ کیا ہے اور پھر بیچارہ التحقیق الجلیل کی عزت افزائی فرماتے ہوئے اپنے قلم کی نوک قلم سے جو رماکس صادر ہوا ہے اسکو دیکھ کر بے اختیار یہ شعر زبان پر آتا ہے۔

نہ پہنچا ہے نہ پہنچے گا تمہاری ستم ہمی تو ند
بہت سے ہو چکے ہیں گر چہ تھے ستمگر پہلے

لیکن جب ہم اس حقیقت پر غور کرتے نہیں کہ اس قسم کا طرز عمل حضرت شاہ صاحب کی طبیعت ثانیہ بن چکی ہے تو ہماری حسرت رفع ہو جاتی ہے کیونکہ؟

نیش عقرب نہ از پے کین است
نہ مقتضائی طبیعتش ایں است

اور آگے چل کر محترم ابن باز کا فتوی جو نقل فرمایا ہے اس میں ایک نہایت اور فحش غلطی موجود تھی لیکن افسوس کہ حضرت پیر نور اللہ شاہ صاحب نے نہ تو اس کی نشاندہی فرمائی اور نہ حضرت العلامہ شاہ بدیع الدین صاحب نے نظر ثانی کرتے وقت اسکے متعلق کچھ وضاحت فرمائی ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ ان بزرگ ہستیوں کی اس اہم فروگذاشت پر اپنی سے کوئی رائے یا رماکس پاس کریں کیونکہ حسن ظن بھر حال اس سے مانع ہے تاہم اس فاحش غلطی کیوجہ سے جو نتائج نکلتے ہیں اور جو اثرات مرتب ہوتے ہیں وہ کافی دوررس ہیں ان کی وجہ سے ایک عالم وفاضل ہستی کے خلاف ایک بالکل غلط تاثر قائم ہو جاتا ہے جو ہماری نظر اس سے اس طرح بلا توجہ گذر جانا گناہ عظیم ہے بہر کیف سارے رسالہ کے مطالعہ کے بعد راقم الحروف اس بات پر مجبور ہوا کہ اس رسالہ کے تموہات سے پردہ اٹھائے اور جن حقائق ثابتہ کو دانستہ نظر انداز کیا گیا ہے ان کو عوام وخواص کے سامنے لائے تاکہ منصف مزاج جو ایک تعصب وتخریب ہٹ دھری اور حجۃ الجاہلیہ پر بالاتر ہو دونوں کے موقف کو سامنے رکھ کر فیصلہ دینے میں آسانی ہو میں قارئین کرام سے اپیل کرتا ہوں کہ خدارا فرقہ بندی اور تقلید جامد سے بالاتر ہو کر ہماری معروضات وگذارشات پر تدبر سے نظر ڈالیں ان شاء اللہ حق بات

نکھر کر انکے سامنے آجائے گی۔"اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ولاتجعله علینا وبالاً واجعلنا للمتقین اماما سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العلیم الحکیم اللھم بك اصول وبك اجول وبك اسیر"

حضرت پیر نور اللہ شاہ صاحب فرماتے ہیں" یہ کتاب التحقیق الجلیل مبحوث فیھا مسئلہ میں کافی ضخیم ہے بس یہ ضخامت ہی ہے کہ عوام الناس کو مرعوب کرتی ہے" مقدمہ ۳ میں پیر صاحب موصوف قارئین کو یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ اس کتاب میں اور کچھ بھی نہیں ہے صرف لا یعنی باتیں اور فضول لغویات اور غیر متعلقہ مباحث سے کتاب کو ضخیم کیا گیا ہے ویسے مسئلہ مبحوث فیھا کے متعلق اس میں کچھ بھی نہیں اور اس میں ہے تو کچھ بھی نہیں لیکن کتاب چونکہ موٹی ہے لہٰذا عوام الناس اس سے مرعوب ہو جاتے ہیں ہاں خواص اور اھل علم اس میں اپنے دلچسپی کی کوئی چیز نہیں پاتے یہ ان کی محولہ بالا عبارت کا ماحصل۔ایک شاعر نے کیا اچھا کہا ہے۔

فـــان كـــنـــت لا تـــدری فتلك مـــصيبة

وان كـــنـــت تـــدری فـــالـــمـــصيبة اعـــظـــم

ترجمہ:" پھر اگر تجھے اس بات کا علم نہیں اور اس کا جس کا انکار کر۔ رہے تو یہ بھی ایک مصیبت ہے لیکن اگر تو جانتا ہے علم رکھتا بھی ہے اور پھر بھی اس سے انکار کر رہے ہو تو مصیبت کافی بڑھ جاتی ہے۔"

**ہماری گذارش:** ...... جناب والا: آپ تو دوسروں کو الزام دیتے ہیں تو وہ رجم بالغیب کے مرض میں مبتلا ہیں اور وہ اندھی تقلید کرتے ہیں لیکن اس معاملہ میں جناب کا جو طرز عمل ہے اس کو ہم مذکورہ بالا دو جنسوں میں سے کس جنس میں شامل سمجھیں۔

**اولاً:** ......تو ہمارا دعوی ہے کہ جناب نے کتاب تو پوری دیکھی ہی نہیں اور اس دعوی کے ثبوت کے لئے چند امثال آگے مذکور ہونگے فانتظروا اور جب ساری کتاب پوری دیکھی ہی نہیں تو جناب کو کیسے پتہ چل گیا کہ اس میں ضخامت کے سوا اور کچھ نہیں اور ایسی ضخامت عوام الناس کی مرعوبیت کا باعث بنتی ہے؟

آپ عالم الغیب تو ہیں نہیں لہٰذا یہ آپ کا فرمانہ رجم بالغیب ہوا لیکن معاملہ یہاں تک ختم نہیں ہوتا بلکہ اگر جناب نے بلا دیکھے اور پڑھے یہ رماکس صادر فرمادی ہے تو یہ یا تو کسی کی تقلید میں کیا ہوگا اور ہمارا غالب گمان بھی یہی ہے یعنی یہ رماکس جناب نے اپنے والد حضرت العلامۃ سیدنا بدیع الدین شاہ صاحب کی تقلید میں دیا ہے اور تحریر فرمایا ہے کیونکہ باوثوق ذرائعہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت العلامۃ الموصوف نے اسی قسم کا رماکس اس کتاب کے متعلق اپنے چند معتقدین اوحلقہ اثر میں صادر فرمایا تھا لہٰذا اگر یہی بات ہے تو کیا

یہ کورانہ تقلید نہیں اور کیا اس کا نام تحقیق ہے اگر یہ بات نہیں آپ نے حضرت العلامہ کی تقلید نہیں کی بلکہ خود ہی بلا سوچے سمجھے یہ رماکس پاس کر دیا تو یہ بات کذب بیانی کے تحت میں آئی ہے بہر حال جو بھی صورت اختیار فرمائیں گے خود جناب کا پاؤں جناب کی رکھی ہوئی دام میں پھنس جائے گا اور اگر جناب فرمائیں گے کہ ساری کتاب دیکھ لی ہے تو پھر بھی ذیل کی صورتیں سامنے آجائیں گی (۱) یا تو آپ نے غور سے نہیں پڑھا (۲) یا سیاق وسباق سے قطع نظر کر کے ادھر اُدھر سے عبارات پڑھ لیں اور اس پر کلام کرنے کے لئے آموجود ہوئے ہیں (۳) یا پھر غور سے بھی پڑھا لیکن حقائق سے دانستہ اغماض ہوتا او کتمان حق کیا ان شقوں میں سے جو بھی شق اختیار فرمائیں گے آپ کو مہنگی پڑے گی تفصیل آگے آرہی ہے پھر اگر التحقیق الجلیل کی ضخامت ہی عوام الناس کو مرعوب کرتی ہے تو جناب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے یا خود حضرت العلامہ نے چند رسائل قلم بند فرمائے ہیں ان میں کیا ہے انصاف سے کہیں کہ ان میں کونسی نئی بات ہے وہی پرانے دلائل کو دہرایا گیا ہے اور بس اور جناب نے جو مقدمہ تحریر فرمایا ہے اس میں بھی کوئی دلیل نئی نہیں پیش فرمائی ہیں پرانے دلائل میں سے ایک دو کو دہرادیا ہے لہٰذا اس خامہ فرسائی کی کیا ضرورت تھی؟

اگر ''التحقیق الجلیل'' ضخیم ہے تو وہ ایک ہی کتاب ہے جو مباحث کی کثرۃ کی وجہ سے موٹی ہوگئی ہے۔ لیکن آپ کی طرف سے اس ضخامت کو ایک دوسرے طریقہ سے اپنایا گیا ہے۔ یعنی مختلف اوقات میں ایک رسالہ تحریر فرما کر شایع کر دیا ہے اور بات پرانی وہرائی گئی ہے اب ان رسائل کو یک جا جمع کیا جائے تو وہی ضخیم کتاب بن جائیگی گویا جس ضخامت محضہ کا الزام التحقیق الجلیل پر لگایا گیا اس ضخامت کو خود بھی پسند فرمایا اور ایک دوسرے رنگ میں اس کو اختیار کر لیا اور ہم یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ۔

ایں گنا ہے است کہ در شہر شما نیز کنند

اور یہ کہنا بھی سراسر غلط ہے کہ ضخامت ہی عوام الناس کو مرعوب کرتی ہے بلکہ دوٹوک بات تو یہ ہے کہ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد بہت سے اھل علم خود آپ کے حلقہ اثر سے بھی ارسال پر عامل ہو گئے اور اس مسئلہ پر مستقل تحریرات پیش فرمادی ہیں اور بہت سے اھل علم نے اس پر اپنی پسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے ہاں گر جناب کی آنکھوں پر تنگ ظریفی اور تنگ نظری کا چشمہ چڑھا ہوا ہو اس وجہ سے جناب کو سوائے ضخامت محضہ کے اور کچھ نہیں نظر آتا تو اس بے چارہ التحقیق الجلیل کا کیا قصور ہے۔

گر نہ بیند بروز شب پرہ چشم
چشمہ آفتاب راچہ گناہ

آگے بھی پیر صاحب رقم طراز ہیں مذکورہ بالائے شخصیتوں کی تصانیف کا بغور مطالعہ فرمائیں اور پھر

مطالعہ کریں اور مطالعہ کر کے غور کریں ان شاء اللہ ایک بھی ایسی حدیث نہیں ملے گی جس سے ظاہر ہو کہ سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کھولے الخ مقدمہ ص ۴ ہماری گذارش جناب والا یہ پہلی مثال ہے جس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ پیر صاحب آپ نے کتاب التحقیق الجلیل تو ساری پڑھی نہیں یا بغور و بنظر انصاف نہیں پڑی کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ کو ارسال پر دلائل احادیث سے بھی مل جاتے دلیل میں ہم تین حدیثوں کے حوالہ پیش کرتے ہیں جو کہ التحقیق الجلیل میں مذکور ہیں۔

(۱)......صحیح بخاری کی حدیث جو ابوحمید الساعدی سے مروی ہے جس میں الفاظ یہ ہیں ”فاذا رفع رأسه (ای من الركوع) استوی حتی یعود كل فقار مكانه صحيح البخاری ابواب صفة الصلوة باب سنة الجلوس فی التشهد“ صحیح بخاری کی اس حدیث کی طرف ”التحقیق الجلیل“ کے صفحہ ۲۶۰ میں اشارہ موجود ہے۔

(۲)......امام احمد کے سند میں ایک صحیح سند کے ساتھ وارد ہے جس میں یہ الفاظ وارد ہیں ”فاذا رفعت راسك فاقم صلبك حتی تر جع العضام الی مفاصلها الحديث یہ حدیث التحقیق الجلیل کے صفحہ ۲۴۴ پر موجود ہے۔

(۳)......حضرت ابوحمید ساعدی کی روایت جو امام بیہقی سنن کبری میں لائے ہیں اس کے الفاظ یہ ہیں ”ثم رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ثم رفع يديه حتى يحاذی بهما منكبيه ثم اعتدلوا حتی جاء كل عضوالی مو ضعه معتدلا“ یہ حدیث بھی ”التحقیق الجلیل“ کے صفحہ ۲۶۵ پر موجود ہے اب آپ انصاف سے فرمائیں کہ کیا یہ حدیثیں صحیح نہیں ہیں؟ اگر ہیں اور یقیناً ہیں تو جناب کا یہ فرمانا کہ ایک بھی حدیث ایسی نہیں ملے گی جس سے ظاہر ہو کہ الخ زبردستی اور سینہ زوری کے سوائے کچھ بھی نہیں۔ بہر حال جناب کا یہ فرمانا کہ ارسال کے مثبتین کے پاس ایک بھی حدیث نہیں قطعاً غلط ہے۔ اب ان احادیث سے ارسال پر استدلال تو اسکے متعلق ”التحقیق الجلیل“ میں کافی تفصیل سے بحث کی گئی ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان احادیث سے ارسال ثابت ہو جاتا ہے ہاں اگر جناب کو ”التحقیق الجلیل“ کے طرز استدلال پر اعتراض ہے تو اس کے طرز استدلال میں کوئی علمی یا فنی یا لسانی نقص اور خامی نظر آتی ہے تو اس کے اظہار کا صحیح طریقہ کار یہ تھا کہ جناب ارسال کے اثبات کے لئے پیش کردہ احادیث ذکر کرتے پھر وضاحت کے ساتھ ان نقائص اور فنی غلطیوں کی نشاندہی فرماتے مثلاً تب ایک حدیث ذکر کر کے پھر تحریر فرماتے کہ اس حدیث سے جو ارسال پر استدلال کیا گیا یہ استدلال فلاں یا فلاں اصول استدلال کے خلاف ہے یا اس استدلال کی اس عبارت میں یہ خرابی لازم آتی ہے یا اس میں عربیت کے علوم مثلاً نحو وصرف یا علم

البلاغۃ یا علم اللغۃ کے اعتبار سے یہ یاوہ غلطیاں ہیں۔ ایسا اگر کیا جاتا تو یہ تحریر واقعی وضع ہے لیکن جناب اتنی دردسری آخر کیوں مول لیتے۔

دردسر کے لئے صندل بتاتے ہیں طبیب
اس کا گھسنا اور لگانا درد سر یہ بھی تو ہے

اور جناب نے عافیت اس میں سمجھی تو لیں یک قلم فیصلہ صادر فرمادیا کہ کوئی حدیث ہی انہیں نہیں ملے گی بس جناب نے یہ سمجھا کہ چلو اور نہیں تو ہمارے معتقد مطمئن ہو جائینگے اور ہمارے حلقہ اثر کی تشویش تو ختم ہو جائے گی اور وہ اس لیے کہ ان کے معتقدین اور مقلدین میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو التحقیق الجلیل کتاب کو دیکھ کر (یعنی صرف کتاب کی صورت کو دیکھ کے) کچھ تردد میں پڑ گئے ہیں جو کہ کیا وجہ ہے اس کا جواب نہیں دیا جاتا کیا ہمارے مقلد (بفتح الام) اس کے جواب سے عاجز آ گئے ہیں لہٰذا ان کی تشویش ضرور دور کرنا تھا اس کا آسان طریقہ یہ ایجاد فرمایا گیا کہ اس کتاب کی صرف ضخامت ہی ہے جو تم کو مرعوب کر رہی ہے ورنہ درحقیقت اس میں کچھ ہے ہی نہیں اب وہ عوام ایک تو اور ہونے کی وجہ سے المرید کالمیت بن چکے ہیں اس لئے انہوں نے جب اپنے امام سے سنا کہ بھائی اس کتاب میں کچھ بھی نہیں ہے صرف ضخامت ہے معنی ہے تو وہ آمنا وصدقنا کہہ کر مطمئن ہو گئے دوسری وجہ یہ کہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان معتقدین کو اس کتاب کے پڑھنے سے بھی روکا گیا ہے تا کہ وہ مبادہ تقلید چھوڑ کر محقق نہ بن بیٹھیں اور ان کے حلقہ اثر کا قافیہ تنگ ہو جائے میں ایک واقعہ ذکر کرتا ہوں تقریباً ڈیڑھ یا دو سال کا عرصہ ہوا ایک صاحب سے جو اگر چہ عالم و فاضل نہیں ہیں لیکن اھل علم میں سے ضرور ہیں جو کہ حضرت پیر صاحب کے معتقدین اور ان کے حلقہ اثر میں سے ہیں (میں ان کا نام مصلحتاً ذکر نہیں کرتا) کسی مسئلہ پر گفتگو ہوئی آخر تک پھر میں نے انہیں کہا کہ جناب درحقیقت آپ بھی مقلد نہیں کیونکہ آپ بھی حضرت پیر صاحب سے سنتے ہیں اس پر آمنا وصدقنا کہہ دیتے ہیں اور حضرت صاحب کی بات کا الوحی سمجھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ آپ فریق مقابل کی بات یا ان کے دلائل محض سننے کیلئے بھی آمادہ نہیں ہیں اس پر وہ غصہ ہوئے میں نے ان سے پوچھا جناب آپ نے ''التحقیق الدلیل'' مطالعہ کیا ہے جواب نفی میں دیا تب میں نے کہا جب آپ کی حالت یہ ہے جو دوسرے کے کتاب یا ان کے موقف کے سمجھنے کے لئے بھی آپ تیار نہیں ہیں حالانکہ آپ عوام الناس سے تو بہر حال اوپر کی سطح پر فائق ہیں اور دوسرے کا موقف کا تو کم از کم کچھ فیصلہ دے سکتے ہیں اور اندازہ کر سکتے ہیں کہ حق کس جانب ہے کہیں آپ ہمیں مقابل طریق دیکھنا بھی گوارہ نہیں کیا تحقیق اور عدم تقلید اس کا نام ہے آپ نے تقلید کر اتنا بدنام کیا ہے کہ اب یہ مقتضا مکروہ بن گیا ہے لیکن عملاً آپ تقلید جامد اور کورانہ عقیدت مندی پر بھی عمل ہیں۔ لہٰذا آپ

بھی مقلد بنے ہیں آپ کو تو مدرسہ میں پڑھنا چاہیے۔ در حقیقت ان ''غیر مقلد مقلدین'' سے مقلدین بہتر حالت میں ہیں جو ہیں بھی مقلد اور اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ہاں بھائی مقلد ہیں لیکن یہ حضرات زبان سے تقلید کی اتنی مذمت کرتے ہیں کہ شاید ان کا کھانا بھی ہضم نہیں ہوتا ہوگا جب تک کہ اس سے پہلے تقلید و مقلدین کی مذمت نہ کریں لیکن عملاً تقلید پر بسیرا ہوا امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کو ترک کیا اور حضرت پیر صاحب کی تقلید کو اپنایا یاللعجب یہ تو وہی ہوا کہ فر من المطر وقام تحت المیزاب "یعنی کوئی آدمی باہر کھڑا ہوا اچانک بارش ہوگئی اور وہ بھیگنے سے بچنے کے لیے وہاں سے بھاگ کر پرنالہ کے نیچے جا کھڑا ہوا اب یہ ذی عقل سمجھ سکتا ہے کہ اس آدمی کی کیا حالت بنے گی بس یہی معاملہ ان حضرات کا ہے، ورنہ "التحقیق الجلیل" کوئی شجرہ ممنوعہ تو تھا نہیں کہ اس کے قرب تک جانا ہلاکت کا پیش خیمہ ہوتا اور اس کے مطالعہ سے انہیں نقصان آخر کون سا پہنچ رہا ہے جو اس کو دیکھنا بھی گوارہ نہیں کیا کتاب ان کو پڑھائی جائے۔ نہیں یہ بات صرف اتنی ہے کہ یہ کتاب ان کے لیے ہوا بن گیا ہے اور ڈرتے ہیں کہ کہیں دیکھنے اور پھر اس کی طرف مائل ہوگیا تو پھر کیا ہوگا؟ بلکہ ان کو یہ کہہ کر ان کی طرف متوجہ ہونے سے روکا گیا ہے کہ اس کتاب میں اور کچھ نہیں ہے محض ضخامت ہے اور بس لہٰذا انہیں فضول کتاب کی طرف متوجہ ہونا اپنے قیمتی وقت کو ضایع کرنا ہے اس وقت تک فریق مقابل کے کلام یا دلائل کی تردید و ابطال کا بھی یہی طریقہ رہا ہے اور یہی صحیح اور مسلم و طے شدہ طریقہ کار ہے) کہ مقابل کے دلائل کو نقل کر کے پھر اس کے دلائل کو رد کیا جاتا ہے یا ان میں جو خرابی اور غلطیاں ہوتی ہیں ان کی نشاندھی کر کے ان کا ابطال کیا جاتا ہے۔ مثلاً علماء احناف نماز میں ترک رفع الیدین کے دلائل میں سے ایک دلیل صحیح مسلم سے بھی پیش کرے ہیں یعنی وہ حدیث جس میں یہ الفاظ ہیں کہ "کاذناب خیل الشمس" اور یہ حدیث پیش کر کے وہ کہتے ہیں سمجھو اس حدیث سے آنحضرت ﷺ نے رفع الیدین کو سرکش گھوڑوں کے دموں سے تشبیہ دی ہے اور رفع الیدین سے منع فرمایا ہے (اسکنوا فی الصلٰوۃ) اب خود سوچنے کہ ان کے اس دلیل کے متعلق ہم یہ کہہ کر خاموش نہیں ہو سکتے کہ ان کے پاس ایک حدیث بھی نہیں جس سے رفع الیدین کے ترک کا اثبات ہوتا ہو کیونکہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانے سے صراحتاً منع ہے۔ لہٰذا ایسا مجرد انکار قطعاً نزاع کا قاطع نہیں ہوسکتا بلکہ ہمیں دلائل سے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ یہاں جو ہاتھ اٹھانے کی منع ہے یہ سلام کے موقع پر ہے نہ کہ مواقع ثلاثہ میں رفع الیدین سے منع اور اس کے لیے اس حدیث کے اور طرق سے مدد نہیں پڑے گی جس سے اس حدیث کے صحیح منشاء کو واضح کیا جاسکے اور بھی طریقہ امام محدثین ابو عبداللہ البخاری اور جملہ محققین نے اختیار فرمایا ہے امام بخاری نے جزء القراءۃ میں اس حدیث کا اس نہج پر جواب دیا ہے لہٰذا مسئلہ زیر بحث میں بھی مثلاً۔ حدیث کے الفاظ "حتی ترجع

العظام الی مفاصلها" کے عموم سے ارسال پر دلیل لے رہے ہیں تو یہ کیسا کس طرح درست ہوسکتا ہے کہ ایک بھی ایسی حدیث نہیں جس سے ارسال ثابت ہوتا ہو؟ اور جناب لوگوں کو ان کتب کے بار بار مطالعہ کرنے کی تلقین فرماتے ہیں اور نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ ان کے بار بار مطالعہ سے آپ کو معلوم ہوگا۔ ایک بھی ایسی حدیث نہیں ہے جو مثبت ارسال لیکن جناب آپ اپنے حلقہ اثر میں سے تین چار کو منتخب فرمائیں پھر ان کو کتاب مطالعہ کے لیے دیں اور وہ بنظر غائر مطالعہ بھی کریں پھر، ہم دیکھیں گے کہ وہ کس طرح اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ واقعتہً جہاں کوئی دلیل مثبت ارسال نہیں جناب من صرف باتوں کے جمع خرچ سے کوئی مسئلہ طئی نہیں ہوسکتا لہٰذا جب فریق مقابل ایک صحیح حدیث دلیل میں پیش کر رہا ہے اور اس معنی ومفہوم پر وہ لسانی ومقوی وعلوم عربیہ واصول استدلال سے کام لے کر ان سے اپنا مدعٰی ثابت کر رہا ہے تو جناب کے لیے صحیح طریقہ کار یہ تھا کہ مثلاً اس حدیث کے ان الفاظ (حتی ترجع العظام الی مفاصلها) کو تحریر فرما کر ان پر عالمانہ کلام کرتے اور ہمارے استدلال کے اصول استدلال سے غلطی واضح فرماتے یا اس میں کوئی لسانی یا فنی خاص کی نشاندہی کرتے اور اس طرح اس استدلال کو رد باطل کر دیتے لیکن جناب نے ایسا نہیں کیا بلکہ محض یہ ایسی کوئی حدیث نہیں ملے گی الخ" کو کر بساط حدیث کو لکھ کہ

ہوا تھا کبھی سر قلم قاصدوں کا
یہ تیرے زمانے میں دستور نکلا

لیکن نہیں! بات دراصل یہ ہے کہ جناب اندھی تقلید تو کرتے نہیں اور جو کچھ نکلا ہوتا رہا ہے (تردید وابطال کے باب میں) وہ ایک متوارث عمل ہے اور جناب متوارث عمل کو حجۃ نہیں چاہتے اگرچہ مسلم الثبوت اور کلیۃً صحیح ہو لہٰذا جناب آخر ان کی تقلید کیوں کرتے آپ تو اپنی ہی تحقیق پیش کریں گے اور اسی ہی پر عمل پیرا ہوں گے اس لیے واقعی آپ کو یہ مناسب نہیں تھا کہ فریق مقابل کے دلائل کو ذکر کر کے پھر اس پر عالمانہ کلام کریں۔ کیونکہ یہ توارث ہے اور تقلید ہے اس لیے جناب نے ایک اور ہی طریقہ کا اختراع کر لیا ہے اور دلیل واستدلال اور رد وابطال کے باب میں ایک نئی بدعت کا اضافہ کر لیا اور ثابت کر لیا کہ واقعی جناب محقق ہیں اور مقلد نہیں ہیں اور اب معلوم ہوا کہ جناب نے جو شعر مولانا خیری مرحوم کے متعلق تحریر فرمایا ہے یعنی:

نہ پیروی قیس نہ فرہاد کریں گے
ہم طرز جنوں اور ہی ایجاد کریں گے

دراصل یہ شعر اپنے متعلق ہی فرمایا تھا کیوں نہ ہو۔ آپ محقق جو ٹھہرے اس لیے آپ امام بخاری یا دیگر محققین کی اس سلسلہ میں آخر پیروی کیوں کرنے لگے آپ تو مردو رجال کے سلسلہ میں اپنی طرز اور ہی

ایجاد کریں گے۔ اللہ رے یہ سادگی! لیکن جناب کی یہ ایجاد دوسروں کے لیے کیسے حجت بن سکے گی شاید جناب ان احادیث کے متعلق اور تو کچھ بھی ارشاد نہ فرمائیں اور نہ ہی کوئی فحش غلطی کی نشاندہی کریں البتہ یہ فرمائیں گے کہ ہمارا وجدان تیار رہا ہے کہ ان احادیث میں ارسال پر کوئی دلیل نہیں لیکن وجدان کی کیا حیثیت ہے۔ خواہ جناب کا ہو یا کسی اور کا وہ جناب خود سمجھتے ہیں۔ لہٰذا اس کے متعلق زیادہ طول بیانی اور سمع خراشی کی ضرورت نہیں ہر صورت میں جناب پیر صاحب کو گذارش کروں گا کہ ارسال پر عاملین کے دلائل میں کوئی فنی یا سمانی خامی اور غلطی کس طرح کے دلائل کو رد فرمائیں یا پھر اگر جناب اس کے شمار نہیں ہیں تو خواہ مخواہ دخل در معقولات کرنے سے بہتر یہی ہے کہ عافیت میں آرام فرمائیں یہ آپ کے لیے زیادہ مناسب ہوگا کیونکہ داناؤں کا کہنا ہے کہ۔

نہ فتہ ندارد کسی باتو کار
چو یکبار گفتی دلیلش بہار

لہٰذا جناب اتنا بڑا دعویٰ کرنے کے بجاء خاموشی سے اپنی بات کو صرف اپنے حلقہ اثر تک محدود رکھتے تو اچھا نہ ہوگا۔

نہ تم صدمے ہمیں دیتے نہ ہم فریاد یوں کرتے
نہ کھلتے راز سربستہ نہ یوں رسوائیاں ہوتیں

لیکن...... کان امر اللّٰہ مفعولا۔ ہاں ایک بات صاف کرنا چاہتا ہوں شاید جناب ارسال کے قائلین کے دلائل میں تو کوئی نقص آپ نہ نکالیں لیکن یہ فرمائیں کہ یہ چونکہ نص کے ہے اور نص کیسا "اذا کان فی الصلوٰۃ...... الخ" اس لیے یہ معنیٰ معقول رہا لیکن ہماری یہ گذارش ہے کہ جناب والا اگر آپ کو اصول فقہ پر عبور حاصل ہے یا اگر جناب کو اس میں مہارت نہیں ہے تو حضرت العلامۃ پیر صاحب سے دریافت فرمالیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ نص کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اور مزید ان الفاظ کے عموم میں چند شکوک و خدشات ہیں جو آگے مذکور ہوں گے لہٰذا یہ الفاظ دونوں قیاموں کے شمول پر نص نہیں ہیں جب یہ نص نہیں ہیں تو یہ صرف اجتہاد ہوا لہٰذا اجتہاد کو یہ حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے کہ اس کے اجتہاد پر کسی دوسری حدیث کے مفہوم و معنی کو یا جو کچھ اس سے مستنبط ہو رہا ہے اس کو رد کر دیا جائے وھٰذا اوضح اگر جناب عمومات سے دلیل پکڑتے ہیں تو کیا، دوسروں پر وہی طرز عمل ممنوع ہے ہمارا بھی عمومات سے ہی استدلال ہے اور اس استدلال پر وہ خدشات وارد نہیں ہوتے جو جناب کے استدلال کی وجہ سے وارد ہوتے ہیں لہٰذا یہ قطعا مناسب نہ ہوگا کہ آپ ان احادیث کو محض اس بنیاد پر رد فرمائیں بلکہ آپ پر لازم ہے تو ان استنباطات میں

کچھ فنی غلطیاں نکالیں یا یہ ثابت کر دیں کہ یہ استنباطات اصول استدلال اور استخراج کے سراسر منافی ہیں یا پھر کوئی واضح نص دکھائیں جس میں وضاحت کے ساتھ بیان ہو کہ آنحضرت ﷺ نے رکوع سے سر مبارک اٹھانے کے بعد اپنے ہاتھ سینہ پر رکھے پھر معاملہ ختم اور ہم اپنی بات کو اس وقت چھوڑنے کے لیے تیار ہو جائیں گے۔ باقی جب تک کام استنباط واستخراج تک محدود رہے گا تو جناب یہ جان لیں کہ "انتم رجال ونحن رجال والامر بيننا وبينكم سجال" آپ کو اگر استنباط واجتہاد کا حق ہے تو ہمیں بھی وہی حق حاصل ہے یہ فیصلہ ثالث کو کرنا ہے کس کا استنباط صحیح ہے؟ اور ثالث وہی ہو سکتا ہے جو عالم ہو فاضل ہو کتاب وسنت پر نظر رکھتا ہو علوم عالیہ اس کو حاصل ہو تعصب وحمیت سے بری ہو "التحقيق الجليل" اس بات کا مدعی نہیں ہے کے اس میں کوئی غلطی نہیں غلطیوں سے پاک تو صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی کتاب ہے یہی شاکی طرح سو فی صد بات درست نہیں ہو اگر یقیناً چار باتیں درست ہوں گی تو چار غلط بھی ہوں گی کیونکہ "الانسان مركب من الخطأ والنسيان" لہٰذا اس کتاب میں بھی چند غلطیاں ہیں جن کی تصحیح کی گئی ہے اور آگے بھی کوئی اہل علم دلائل سے کوئی بات غلط ثابت کر دے گا تو اس کی اصلاح کی جائے گی تاہم جن احادیث مبارکہ سے ارسال پر استدلال کیا گیا ہے "التحقيق الجليل" ان کے بارہ میں ابھی تک ان کی موقف پر قائم ہے لہٰذا صرف یہ تحریر فرما کر پہلوتہی کرنا قطعاً مناسب نہیں کہ فریق مقابل کے پاس ایک بھی حدیث ایسی نہیں جس سے ارسال ثابت ہوتا ہو بلکہ جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے ان پر عالمانہ کلام کر کے ثابت کریں کہ یہ استدلال عقلی ہے اور اس میں وہ فنی خامیاں ہیں۔

"رافع اللومة عن الواضع في القومة" یہ رسالہ مولانا عبدالحق صاحب بہاولپوری مہاجر مکی مرحوم کی تصنیف ہے مقدمہ صفحہ ۴ ہماری گذارش حضرت علامہ فہامہ جامع المنقو والمعقول حضرت پیر سید محب اللہ شاہ صاحب العلم السادس مولف التحقيق الجليل جب حج کے لیے گیا تھا تو مولانا عبدالحق مرحوم سے اس موضوع پر گفتگو ہوئی تھی جو اس نے وضع سے رجوع کا مسلک ذکر فرمایا اس نے خود مولانا مرحوم کو دیکھا کہ نماز میں رکوع کے بعد ارسال کر رہے تھے هكذا بين لنا حضرت الشيخ المذكور فمن شاء مزيد تحقيقه فليرجع اليه بلکہ اس وقت ان کے فرزند ارجمند حضرت مولوی عبدالوکیل صاحب مکہ مکرمہ میں موجود ہیں ان سے اس بات کے متعلق تحقیق کی جا سکتی ہے اگر کوئی آدمی کسی وقت کسی ایک موقف پر تھا اور بعد میں اس نے کوئی دوسرا موقف اختیار کر لیا ہو تو یہ اصلاً مناسب نہیں کہ ان کے پرانے موقف کو لے کر میدان میں اترا جائے حالانکہ حالت حاضرہ میں وہ اس موقف کو ترک کر چکا ہے۔ رجوع کے بعد پہلی بات ختم ہوگئی لہٰذا مولانا مرحوم کے رسالہ کا نام لکھنا ٹھیک نہ تھا کیونکہ اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم ہمیشہ وضع پر ہی

عامل رہے اور یہ بات صحیح نہیں آگے فرمایا بس ''اگر اہل بصیرت مذکورہ بالا رسائل کا مطالعہ کریں گے تو ان شاء اللہ رکوع کے بعد القبض کے اثبات میں کافی دلائل نظر آ جائیں گے۔

جناب عالی مذکورہ بالا رسائل کا ہم نے مطالعہ کیا اور اچھی طرح سے ان کو پڑھا مگر ان میں تو کافی دلائل تو خیر نہیں ملے لیکن ایک دلیل بھی ایسی نہیں دیکھی جس کو نص کہا جاسکے ایک دو کے متعلق تو یہی گذارش ہے کہ ان میں سے کوئی دلیل تو ایسی ہے جس کو خصوصاً استدلال میں پیش کرنا آپ کے محققانہ طرز وانداز کے سراسر منافی ہے مثلاً روایۃ ''نهى عن السدل فى الصلوٰة'' کیونکہ یہ روایت بجمیع طرقہ ضعیف اور ناقابل حجۃ ہے اور کوئی دلیل ایسی ہے کہ اس میں قطع و برید کیا گیا ہے اور اس عمل کی وجہ سے اس کا صحیح مفہوم ومطلب تبدیل ہوگیا ہے اور یہ چیز آپ جیسے محقق اور فاضل کو قطعاً زیبا نہیں ہے اور اس کے بعد جو کچھ بچ گیا ہے جناب کی مزعومہ معنیٰ کا محتمل نہیں ہے جناب اگر ''ووضع اليد'' کے الفاظ پر انصاف سے نظر ڈالتے تو کہیں کچھ عرض کرنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی اور اس روایت کے متعلق کافی وشافی بحث ''التحقيق الجليل'' میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے اس پر اس میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے لیکن جناب فرماتے ہیں کہ اس کتاب میں ضخامت کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ جو چاہیے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے۔ ایک دلیل وہ ہے جس میں کسی راوی نے چند الفاظ آگے پیچھے کر دیے اور آن جناب اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں حالانکہ اس تقدیم وتاخیر سے قطع کریں پھر تھوڑا آگے چل کر پھر لکھتے ہیں اگر کوئی کہے کہ یہ حدیث رکوع سے پہلے کے لیے ہے تو پھر اتنا میں بھی پوچھ سکتا ہوں کیا اس حدیث میں رکوع سے پہلے کا ذکر ہے؟...... آپ خود سوچیں کہ رکوع کے بعد بھی کھڑا ہونا ہے یا کچھ اور ہماری گذارش! پیر صاحب نے مذکورہ بالا صورت پر بچند وجوہ کلام کیا جاتا ہے انصاف مطلوب ہے۔

**اولاً:**...... یہ حدیث آپ کی مدعیٰ پر نص نہیں ہے کیونکہ نص کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی ''كما لا يخفى على ماهر الاصول'' اور اس حدیث کا اس معنیٰ میں نص نہ ہونے سے بھی ایک دلیل ہے کہ امام نسائی رحمہ اللہ اس حدیث کو صرف پہلے قیام کے لیے ہی لائے ہیں ملاحظہ ہو نسائی شریف صفۃ الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ کے بیان کی ابتدا اس حدیث سے ہوئی ہے اور اور یہ ''اظهر من الشمس'' ہے کہ یہاں مراد قیام اولی ہی ہے اور اس کے بعد قیام کے دوسرے لوازمات مثلاً قرأت وغیرہ کا بیان ہے پھر رکوع کے بعد اعتدال کا بیان اس طرح صفة الصلوٰة على الترتيب چلی جاتی ہے اب اگر امام نسائی نے اس حدیث کو دونوں قیاموں کے لیے نص سمجھا ہوتا تو اور اس کو رکوع کے اعتدال کے بیان میں دوبارہ ذکر کرتے کیونکہ امام نسائی اس حدیث کو جس میں اعتدال کا بیان ہے صرف ایک ہی جگہ پر ذکر کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ

ہر مسئلہ کے اثبات کے لیے اس مسئلہ کے مناسب موقع پر اس حدیث کا اعادہ کرتے ہیں اس طرح ایک ہی حدیث کو اکثر اعادہ فرماتے ہیں دیکھئے حدیث مسیٔ الصلوۃ لہٰذا اگر امام صاحب موصوف کے نزدیک یہ قیام بعد الرکوع کے لیے نص تھی تو ضرور اس کو قیام بعد الرکوع کے ذکر کے وقت اس کا اعادہ فرماتے لیکن ایسا نہیں کیا صرف پہلے قیام کے لیے قبض کے اثبات کے لیے ان کو ذکر کیا اور دوبارہ اس کا کہیں اعادہ نہیں کیا۔ سر دست ہمارا اس میں بحث نہیں کہ قیام بعد الرکوع کی یہ حدیث محقق ہے یا نہیں دو احتمال کا مقام اور حیثیت اور ہے یہاں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ یہ اس دعوی پر نص نہیں ہے کیونکہ نص ایسی واضح چیز ہے کہ ایک سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائیکہ امام نسائیؒ جیسے فقیہ محدث سے اس نص ہونے کے باوجود مخفی رہ جاتا۔ اب جب یہ نص نہیں تو پھر یہ محض احتمال یا استنباط ہی رہا لہٰذا ہمیں حق ہے کہ احتمال یا استنباط کو صحیح نہ سمجھیں جناب کا اس کو قطعی طور آنحضرت ﷺ کی سنت قرار دینا اپنے علوم وحد سے تجاوز کرنا ہے۔

**ثانیاً:**...... قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے دو فرد ہیں اور ان دونوں کو کسی ماتحت لانا ہوتا ہے تو یا تو ہر وقت ہر جگہ صرف عمومات سے کام لیا جائے یا ہر ان دونوں فردوں کی تصریح کی جاتی ہے اور پھر کہیں لفظ کے علاوہ ان دونوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے مثال آگے آرہی ہے لیکن ایسا نہیں آیا کہ کسی چیز کے فرد تو دو ہوں لیکن حکم کے لیے صرف ایک ہی خود فکر ہوتا ہے اور دوسرے فرد کی تصریح نہیں ہوئی اس کی طرف صرف عملاً اشارہ کر دیا ہو یہ طرز تخاطب اور اسلوب وانداز کلام کے خلاف ہے مثلاً زیر بحث مسئلہ میں خود حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے پہلے قیام میں وضع کی تصریح دوسری احادیث میں آچکی ہے جو صحیح مسلم وغیرہ میں ہے لیکن کہیں ایک جگہ بھی قیام بعد الرکوع کے لیے وضع کی تصریح نہیں اور تعصب زعم جناب اس کی طرف صرف عموم سے اشارہ کراتا ہے۔ این چہ بو العجمی است۔

کیا حضرت وائل رضی اللہ عنہ پہلے قیام کی تصریح تو کر سکتے تھے لیکن دوسرے قیام کی تصریح سے عاجز آگئے یا وہ ان کو اہم نہیں سمجھتے تھے جب کسی کے پاس زید۔ عمرو۔ بکر، خالد، حارث، حماد، وغیرھم آئے ہوں تو اگر وہ یہ کہے کہ میرے پاس زید، عمرو، بکر، اور دوسرے لوگ آئے تو اس کلام سے ظاہر ہے کہ جن کا آنا اہم تھا یا وہ قابل قدر شخصیتیں تھیں ان کا تو ذکر کر دیا باقی رہے خالد، حماد، حارث، ان کا آنا نہ آنا برابر تھا اس لیے ان کے لیے صرف وغیرھم اشارہ کر دیا تو کیا آپ یہی خیال فرماتے ہیں کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے نزدیک قیام بعد الرکوع کی کوئی اہمیت نہ تھی اس لیے ان کی تصریح قطعاً کسی مقام پر بھی نہیں فرماتے اور چند مواقع پر پہلے قیام کا ذکر کر دیا اگر ایک صحابی کے متعلق جناب نے ایسا اندازہ لگایا ہے تو ہمارے لیے۔ بھر صورت بزرگ صحابیؓ کے متعلق سوء ظنی سے کہیں پہلے ہم جناب کو بے دلیل کر دیں! اور کیا جلیل القدر صحابی رضی اللہ عنہ کو معلوم

نہیں تھا کہ قیام بعد الرکوع والی ہیئت کو بھی قیام (کھڑا ہونا کہتیں ہیں) یا پھر وہ اس کی تصریح کرتے ہوئے ڈرتے تھے؟ ہمیں تو یہ یقین ہے کہ جلیل القدر صحابیؓ بھی اس کو اس حکم میں داخل نہیں سمجھتے تھے ورنہ اس کی ضرور تصریح کرتے جس طرح پہلے قیام کی تصریح فرمادی مذکورہ بالا قاعدہ کی وضاحت کے لیے ایک مثال عرض ہے آنحضرت ﷺ سے تشہد والے جلوس میں سبابہ انگلی سے اشارہ کرنا صراحت کے ساتھ آیا ہے اور قعدۃ بین السجدتین میں بھی صراحت کے ساتھ آیا ہے جیسا کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے جو مسند امام احمد میں صفحہ ۳۱۷ ج ۴ پر موجود ہے حدیث یہ ہے۔

"عن وائل بن حجر قال رأیت النبی ﷺ فذکر الحدیث وفیه وسجد فوضع یدیه حذو اذنیه ثم جلس فا فتر ش رجله الیسری ثم وضع یده الیسری علی رکبته الیسری ووضع ذراعه الیمنی علیٰ فخذه الیمنی ثم اشار بسبابته ووضع للا بها م علی الوسطی وقبض سائر اصابعه ثم سجد"

"حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں کہ میں نے آن حضرت ﷺ کو دیکھا پھر آگے حدیث ذکر کی اور اس میں یہ ہے اور سجدہ کیا پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے کانوں کے برابر پھر بیٹھ گئے اور اپنے بائیں پیر کو بچایا پھر ہاتھ کو بائیں گھٹنے پر رکھا اور دائیں بازو کو دائیں گھٹنے پر رکھا پھر اشارہ کیا اپنی سبابہ انگلی سے اور انگوٹھے کو درمیانی انگلی پر رکھا اور بقیہ انگلیوں کو بند کر لیا اور پھر سجدہ کیا۔"

اسی حدیث سے وضاحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ آن حضرت ﷺ جلسہ بین السجدتین اور جلسہ تشہد ان دونوں میں سبابہ انگلی سے اشارہ کرتے تھے اس لیے ایک حدیث میں جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح مسلم میں وارد ہے اس میں ہے کہ

"ان رسول اللہ ﷺ اذا جلس فی الصلٰوۃ وضع یدیه علی رکبتیه فر فع اصبعه الیمنیٰ التی تلی للابهام فدعا بها ویده الیسری علی رکبتیه باسطها علیها."

"بیشک حضرت رسول اللہ ﷺ جب بھی بیٹھتے تھے تو اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھتے تھے پھر دائیں ہاتھ کی وہ انگلی جو انگوٹھے کے ساتھ متصل ہے اس کو اٹھاتے تھے اور اس کے ساتھ کرتے تھے اور بایاں ہاتھ (بائیں) گھٹنے پر کھلا رکھتے تھے۔"

مقصد یہ کہ اس حدیث میں الفاظ کے عموم سے ان دونوں جلسوں کے طرف اشارہ کر دیا گیا جو دوسری

حدیثوں میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ باقی رہا جلسہ استراحت تو اس میں آں حضرت ﷺ سے کوئی دعاء یا ذکر مروی نہیں ہے۔ یعنی وہ ذکر بالا حدیث میں (فدعا به) کے الفاظ ہیں فتدبر۔ گذارش یہ تھی کہ اگر کسی چیز کے دو فرد ہیں اور ان دونوں کو کسی حکم کے تحت لانا ہوتا ہے تو ان کی طرف محض عام لفظ سے اشارہ کیا جاتا ہے یا پھر دونوں کی تصریح آتی ہے تو پھر عام لفظ سے ان دونوں کی طرف اشارہ بھی ہوتا ہے۔ باقی ایسا دیکھنے میں نہیں آیا کہ دو فردوں میں سے ایک کی تو تصریح کردی جائے۔ باقی دوسرے فرد کی طرف محض عموم لفظ سے اشارہ کیا جائے اس کی اہمیت کو گھٹانا ہوتا ہے تو پھر اس کی تصریح نہیں کی جائے جس کی اوپر اس کی ایک مثال ذکر کر کے آیا ہوں۔

**ثالثاً:** ...... یہ روایت معلول ہے امام نسائی کی روایت کی سند اس طرح ہے "اخبرنا سوید بن نصر حدثنا عبدالله عن موسی بن عمیر امام العنبری وقیس بن سلیم العنبری قال حدثنا علقمة بن وائل عن ابیه قال رأیت رسول الله ﷺ اذا کان قائما فی الصلٰوة قبض بیمینه شماله" اس روایت میں لفظ "اذا کان قائما فی الصلٰوة" موسیٰ بن عمیر اور قیس بن سلیم کے طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ وکیع یہی روایت موسیٰ بن عمیر سے روایت کرتے ہیں ان کے الفاظ یہ ہیں عن وکیع عن موسی بن عمیر العنبری عن علقمه بن وائل عن ابیه قال رأیت رسول الله ﷺ وضع یمینه علی شماله فی الصلٰوة" جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ السنن للدار قطنی المطبوع فی المطبع الانصاری صفحه ۱۰۷ ج ۱۔ معه التعلیق الغنی میں اور مسند احمد بن حنبل صفحہ ۳۱۶ ج ۴۔ میں مذکور ہے اب ان کتب کو دیکھا جائے تو مصنف میں ابن ابی شیبہ امام وکیع سے روایت کرتے ہیں اور مسند احمد میں امام احمد ان کے راوی ہیں گویا امام وکیع سے تین حفاظ روایت کرتے ہیں۔ ادھر امام نسائی والی حدیث کی سند میں موسیٰ بن عیسیٰ ہے حضرت عبداللہ روایت کرتے ہیں اور ان سے ایک راوی سوید بن نضر جو امام نسائیؒ کا شاگرد ہے نقل کرتا ہے۔ اب معلوم ہوا کہ موسیٰ بن عمیر سے دو راوی اخذ کرتے ہیں ایک عبداللہ اور دوسرا وکیع پھر عبداللہ سے راوی صرف ایک ہے اور وکیع سے تین حفاظ ہیں اب خود فیصلہ کیا جائے کہ ترجیح کس کو ہونی چاہیے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ امام نسائیؒ کا شیخ سوید بن نضر نے الفاظ میں عموم پیدا کر لیا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وکیع والی روایت کے الفاظ امام نسائی والی روایت کے الفاظ سے متفق نہیں ہیں۔ کیونکہ وکیع والی روایت سے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں فی الجملہ وضع الیمنیٰ علی الشمال ہی کرتے ہیں، اس میں محمل کا تعین نہیں ہے لیکن امام نسائی کی حدیث میں لفظ قائما کو لا کر عموم پیدا کیا گیا ہے اور بڑے بڑے حفاظ بھی گاہے بگاہے ایسی غلطی کرتے ہیں جیسا کہ امام ابو محمد الرامھرمزی

اپنی مایہ ناز کتاب المحدث الفاصل میں ایک واقعہ نقل فرماتے ہیں۔

حدثنی عمر بن غالب حدثنا ابو یحیٰ العطار قال سمعت اسماعیل بن علیة یقول روی عن شعبة حدیثا واحداً فأوهم فیه حدثته عن عبدالعزیز ابن صهیب عن انس ان النبی ﷺ نهی عن یتزعفر الرجل فقال شعبة ان النبی ﷺ نهی عن التزعفر فکان شعبة یحفظ عن اسماعیل فانکر اسماعیل لفظ التزعفر لانه لفظ العموم وانما المنهی عنه الرجال واحسب شعبه "المحدث الفاصل المطبوع فی بیروت من صفحه ۳۸۹۔الی صفحه ۳۹۰۔

یعنی ابو یحییٰ عطار فرماتے ہیں کہ میں نے اسماعیل بن علیہ سے سنا کہ فرماتے تھے مجھے امام شعبۃ نے ایک حدیث سنائی اس میں بھی ان سے وہم ہوگیا میں نے تو ان کو عبدالعزیز ابن صھیب سے اور وہ حضرت انس سے اس طرح اور وہ حدیث بیان کی کہ بیشک حضرت نبی کریم ﷺ نے مرد کو زعفران لگانے سے منع فرمائی ہے لیکن شعبہ نے یہ کہا کہ حضرت نبی کریم ﷺ نے زعفران لگانے سے منع فرمائی ہے اس پر اسماعیل نے ان کے اس لفظ سے انکار کیا (یعنی مطلق زعفران سے منع کا) کیونکہ اسمٰعیل نے جو لفظ روایت کیا تھا اس کا مطلب یہ تھا کہ مردوں کو زعفران لگانا منع ہے لیکن شعبہ کے لفظ سے عموم پیدا ہوگیا اور معنیٰ یہ کی گئی کہ زعفران لگانا ہی منع ہے یعنی خواہ لگانے والی مرد ہوں یا عورتیں ہوں۔

حالانکہ اصل حدیث جو اسمٰعیل نے امام شعبہ کو روایت کی اس کا منشأ یہ تھا کہ مردوں کو زعفران لگانا نہ اصل مصنف رامھرمزی فرماتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ شعبہ نے ایک معنیٰ یا مطلب بیان کرنے کا ارادہ کیا لیکن اس بات کو نہیں سمجھ سکے کہ جو لفظ میں ذکر کر رہا ہوں اس سے حدیث کا حکم جو ایک جنس کے لیے تھا اس سے تجاوز کر کے عمومی رنگ میں جنس کو بھی شامل ہو جائے گا حالانکہ اس حکم میں وہ جنس شامل نہ تھی لیکن یہ بات اسمٰعیل سمجھ گیا اس لیے انکار کیا حالانکہ شعبہ شعبہ ہیں (یعنی حفظ وعلم کے اعتبار کے جو کچھ ہیں اور حدیث میں جو ان کا مقام ہے وہ اظہر من الشمس ہے لیکن غلطی جبال الحفظ علماء سے بھی ہو جاتی ہے۔

اوپر المحدث الفاصل کے اقتباس کا ترجمہ ہم نے اپنی طرف سے کچھ وضاحت کرتے ہوئے پیش کر دیا ہے۔ یہ اقتباس اپنے مفاد اور مطلب میں بالکل واضح تھے اب آپ غور فرمائیں کہ جب امام شعبہ جیسا جبل الحفظ اور فن رجال میں مہارت رکھنے والا اور حدیث کا امام بھی کبھی کبھی ایسی غلطیاں کر جاتا ہے کہ خصوص کو عموم کا جامعہ پہنا دیتا ہے جس سے حدیث کا خصوص تھا اس میں عموم پیدا ہوگیا تو پھر خود راوی ان سے کم حفظ رکھتا ہو یا الفاظ میں تفسیر سے معانی میں جو عظیم تفاوت پیدا ہو جاتا ہے اس سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ کتنی

غلطیاں کر جاتا ہوگا؟

ہمارا اس سے یہ مقصد نہیں کہ جہاں کہیں کوئی راوی کوئی روایت کرے خصوص یا عموم کے لفظ تو ہم یہ احتمال پیدا کرلیں۔ قطعاً یہ مقصد نہیں یہاں شیخ کی طرف سے وضاحت سے یا مختلف طرق روایت سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ یہاں راوی سے غلطی ہوگئی ہے اور اصل الفاظ اس طرح تھے لیکن راوی کے تصرف سے اس طرح بن گئے اور اس طرح معنی بھی بدل گیا بہر حال یہ کوئی تعجب کی بات نہیں اگر کسی راوی نے اصل الفاظ روایت میں عموم پیدا کرلیا ہو۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ غلطی امام نسائی کے شیخ کی ہے کیونکہ امام نسائیؒ کے شیخ عبداللہ ہیں اور جو روایت ہم نے نقل کی ہیں ان میں عبداللہ کی جگہ وکیع ہے لیکن وکیع کے نیچے تین حفاظ ایسے ہیں کہ وہ اس حدیث کے ان الفاظ "اذا کان قائما" الخ۔ سے روایت نہیں کرتے۔ لیکن عبداللہ (نسائی والی روایت) کے نیچے صرف ایک تلمیذ ہے۔ یعنی سوید بن نصر وہ ان الفاظ سے روایت کرتا ہے جو نسائی شریف میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عموم الفاظ سوید بن نصر کا ہے واللہ هو الموفق.

دراصل یہ حدیث (اذا کان قائما......الخ) صحیح مسلم کی اس حدیث طویل سے مختصر کی گئی ہے جو با سند و متن مروی ہے۔

"حدثنا زهير بن حرب قال نا عفان قال نا همام قال نا محمد بن حجادة قال حدثني عبدالجبار بن وائل عن علقمة بن وائل ومولى لهم انهما حدثاه عن ابيه وائل بن حجر رضی اللہ عنہ انه رای رسول الله ﷺ رفع يديه فيمن دخل فی الصلٰوة عبر و صف همام حيال اذنيه ثم التحف بثوبه ووضع يده اليمنى على اليسرىٰ الحديث صحيح المسلم المطبوع فی اصح المطابع مع شرحه للنووی صفحه" ۱۷۳ ج ۱.

یعنی حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے حضرت نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ جس وقت تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر کانوں کے برابر کیا پھر اپنے آپ کو کپڑے سے لپیٹ دیا پھر اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھ لیا۔

اس حدیث کو امام ابوداؤد نے بھی اپنے سنن میں ذکر کرلیا ہے لیکن اس کے الفاظ اس طرح ہیں "ثم اخذ شماله بيمينه" امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں اس حدیث کو ایک دوسرے طریق سے بھی ذکر کیا ہے اس کی سند اور متن ذیل میں درج ہے:۔

"عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر قال قلت لانظر صلوٰة رسول الله ﷺ كيف يصلى قال فقام رسول الله ﷺ فاستقبل القبلة فكبر فرفع يديه حتى

حاذتا اذنیه ثم اخذ شماله بیمینه۔ الحدیث السنن ابی داؤد صفحه ١١٥ ج ١۔

"یعنی حضرت وائل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ارادہ کیا کہ ضرور دیکھوں گا کہ آں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح نماز پڑھتے ہیں پس آپ کھڑے ہوئے اور پھر قبلہ کے طرف متوجہ ہوئے پھر اللہ اکبر کہا پھر اپنے ہاتھوں کو اوپر اٹھایا حتی کہ وہ کانوں کے برابر ہوئے پھر اپنے بائیں ہاتھ کو دائیں سے پکڑ لیا۔

اس طرح ابن ماجہ میں بھی یہی روایت مختصر ان الفاظ کے ساتھ وارد ہے۔

ثنا عاصم بن کلیب عن ابیه عن وائل بن حجر قال رأیت النبی ﷺ یصلی فاخذ شماله بیمینه۔ سنن ابن ماجه مع شرح مفتاح الحاجه صفحه ٥٩ .

یعنی حضرت وائل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا پھر آپ نے اپنے بائیں ہاتھ کو دائیں سے پکڑ لیا۔

حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا احادیث کو غور سے پڑھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ ان حدیثوں میں سے بعض میں وضع کے محل کی تعیین اول قیام کے ساتھ ہے جیسا کہ صحیح مسلم والی طویل حدیث جو علقمہ کے واسطے سے مروی ہے اور جیسا کہ عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل میں ہے اور بعض میں محل کی بالکل تعیین نہیں ہے بلکہ۔ یہ بتایا گیا ہے کہ وضع الیمین علی الشمال فی الجمعة نماز میں ہے بہرکیف ان سب روایات میں سے کس میں بھی نسائی والی روایت کے الفاظ نہیں ہیں۔ امام احمد کے مسند میں بھی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی کافی روایات مذکور ہیں یعنی وہاں بھی کسی روایت میں نسائی شریف والے الفاظ نہیں ہیں اور جب ایک حدیث کے الفاظ عام ہوں اور کسی دوسری حدیث کے الفاظ خاص ہوں اور مخرج دونوں کا ایک ہو جیسا کہ زیر بحث حدیث میں ہے تو محدثین حضرات کے نزدیک یہ مخالفت میں شمار ہوتی ہے۔ لہٰذا نسائی والی روایت عام ہے لیکن مسلم وابو داؤد اور دوسرے ائمہ کی تصانیف میں علقمہ کے واسطے سے جو روایات مذکورہ ہیں وہ خاص ہیں اور مخرج واحد ہے اور عاصم بن کلیب والی روایت اس کی مؤید ہے تو فیصلہ اکثر کے حق میں ہوگا یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ محل کا تعین ہے اور وہ ہے قیام قبل الرکوع اور مسند احمد و مصنف ابن ابی شیبہ والسنن الدارقطنی میں علقمہ سے راوی موسی بن عمیر ہے اور ان سے راوی ان کتب میں وکیع ہے اور وکیع سے علی الترتیب امام احمد۔ ابوبکر بن ابی شیبہ اور یوسف بن موسی ہیں ان روایات میں بھی نسائی شریف کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایک اور روایت مسند احمد میں علقمہ کے واسطے سے ہے اور علقمہ سے حجر ابن العنبس روایت کرتا ہے اس میں بھی وضع کا ذکر ہے لیکن اس میں وہ الفاظ نہیں جو نسائی شریف میں ہیں۔ بلکہ اشارہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ وضع قیام قبل الرکوع میں ہے اگر یہ اشارہ نہ کیا جائے تو وضع کا ذکر بغیر تعین محل کے ہوگا لیکن پھر بھی اس کا مفاد ،نسائی والی

روایت کے خلاف ہے اب اندازہ لگائیں کہ علقمہ سے۔ (۱) عبدالجبار (۲) موسیٰ بن عمیر وکیع کے واسطے۔ (۳) حجر ابوالعنبر یہ تین راوی علقمہ سے جن الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں وہ سراسر نسائی والی روایت کے منافی ہیں اور حضرت وائل سے کلیب کے واسطے سے جو روایات مختصراً (کما فی ابن ماجہ) مروی ہے ان کے الفاظ بھی نسائی والی روایت سے متفق نہیں ہیں تو صرف ایک روایت کو لے کر ان سب روایات کا مقابلہ کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے اور اس ایک روایت کا بھی صرف ایک راوی۔ عبداللہ وہ موسیٰ بن عمیر سے وہ الفاظ نقل کرتے ہیں جو نسائی میں وارد ہیں اور عبداللہ سے راوی بھی صرف ایک یعنی سوید بن نصر امام نسائی کا شیخ ہے اور اس کے مقابلے میں وکیع جو موسیٰ بن عمیر سے راوی ہیں ان سے تین ائمہ روایت کرتے ہیں جن میں سے امام احمد اور ابوبکر بن ابی شیبہ تو ائمہ حدیث اور حفاظ میں سے ہیں اور ایک یوسف بن موسیٰ صدوق ہے اور ان کی روایت کردہ روایت بھی نسائی والی روایت سے متفق نہیں۔ اب فیصلہ آپ کے سپرد ہے۔ لیکن فیصلہ کرنے سے پہلے قرآنی ارشاد ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ......الآية﴾ (سورۃ نساء پ ۵۔ ع ۲) کو اپنے سامنے ضرور رکھیں خلاصہ کلام یہ روایت (نسائی والی روایت) کو سنداً صحیح بھی ہو تب بھی ان وجوہات کی بناء پر معلول ہے اس لیے اس سے حجت پکڑنا سوائے زبردستی اور جبر کے اور کچھ بھی نہیں۔ ہم پہلے یہ عرض کر چکے ہیں کہ یہ عموم جو نسائی والی روایت میں پیدا کیا گیا ہے یہ راوی کا تصرف ہے لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ راوی نے یہ تصرف کیوں کیا؟ ہم ذیل میں اس پر بحث کرتے ہیں اور دلائل سے واضح کریں گے کہ اس تصرف کی اصل وجہ کیا ہے امید ہے کہ منصف مزاج حضرات ضرور اس کو ملاحظہ فرمائیں گے:۔

بسا اوقات ایک لفظ جو اپنی لغوی معنی کے اعتبار سے تو عام ہوتا ہے لیکن شرع میں وہ لفظ اپنی لغوی معنی کے چند افراد میں مستعمل ہوتا ہے اور اس طرح وہی فرد اس لفظ کی حقیقت شرعیہ بن جاتا ہے یا پھر کسی خاص اصطلاح میں وہ لفظ اپنی لغوی معنی کے چند مصداقوں میں سے کسی ایک مصداق میں متعین ہو جاتا ہے اور دینی مصداق اس کی حقیقت اصطلاحیہ بن جاتا ہے اور گاہے بگاہے وہ لفظ لغۃً عام عرف میں آکر اپنے چند موارد میں سے کسی ایک مورد کے ساتھ مخصوص ہو جاتا ہے اور نتیجۃً وہی مخصوص مورد اس عام لفظ کی حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے۔ اس لیے وہ لفظ شریعت میں نہیں وارد ہوتا ہے وہاں اس سے وہی حقیقت شرعیہ مراد ہوتی ہے اور کسی خاص اصطلاحی فن میں جس جگہ بھی پایا جاتا ہے اس سے وہی حقیقت اصطلاحی مراد ہوتی ہے اور صرف میں اس سے وہی معنی یا معنیٰ کا فرد مراد لیا جاتا ہے جو اس لفظ کی حقیقت عرفیہ بن چکی ہے گو بعض مرتبہ شریعت میں اصطلاحی فن میں یا عرف میں بھی اصلی لغوی معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے لیکن وہاں کوئی قرینہ لفظیہ

سیاق وسباق کے لحاظ سے۔ یا حالیہ ہوتا ہے۔ اگر محض اطلاق ہے کوئی قید وغیرہ نہیں تو اس لفظ سے وہی چیز مراد لی جاتی ہے جو شرع میں۔ اصطلاح میں یا عرف میں اس کی حقیقت بن چکی ہے حقیقت شرعیہ اور اصطلاحیہ کی تو بہت سے امثلہ ہیں اور تھوڑا بہت علم رکھنے والا بھی ان امثلہ کو سمجھ سکتا ہے اور ان سے ہمارا موضوع بحث کوئی تعلق نہیں رکھتا لہٰذا ان سے تعرض طوالت بلا طائل کا موجب ہوگا اس وقت ہماری موضوع بحث کا تعلق حقیقت عرفیہ سے ہے اُصول فقہ میں ان کے بہت سے امثلہ مل جاتے ہیں ہم ایک مثال امام ابن حزمؒ کی کتاب ''المحلی'' سے پیش کررہے ہیں۔ امام صاحب موصوف ''ہا'' کے مسائل میں ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

قال ابو محمد ولا حجة لهم فى الخبرا لمذكور لا نه انمافيه الطعام بالطعام مثلا بمثلا وليس فيه المنع عنه مثلا باكثر ولا ابا حته انما هو مسكوت عنه فوجب عليه من غير هذا الخبر۔ وايضا فان لفضله الطعام لا تطلق فى لغة (العرب الا على وجده كما روينا من طريق الى سعيد الخدرى۔ وهو حجة فى اللغة۔ كنا نخرج على عهد رسول الله ﷺ صدقة الفطر صا عا من طعام او صا عا من شعير او صا عا من تمر اَوْ صاع من اقط فلم يو قع اسم من الطعام الا على البر وحده اهـ۔

(المحلی صفحہ ٤٧٣ ج٨)

یعنی ابو محمد کہتا ہے کہ مذکورہ خبر ہمارے لیے نہیں ہے کیونکہ (اس میں اس جز کے عدم حجت کی ایک وجہ بیان فرماتے) پھر فرمایا کہ اور نیز (یہ دوسری وجہ ہے عدم حجۃ کی) یہ بات بھی ہے کہ لفظ ''طعام'' کا لغت عرب میں اطلاق صرف گندم پر ہوتا ہے جیسا کہ ہم سے روایت کی گئی ہے حضرت ابوسعید خدری کے طریق سے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں صدقۃ الفطر کے لیے ایک صاع ''طعام'' سے یا ایک صاع جو سے یا صاع کھجور سے یا صاع پنیر سے نکالتے تھے امام موصوف فرماتے ہیں تو یہاں حضرت ابو سعیدؓ جو صاحب اللسان ہے اور اس زبان میں وہ حجۃ ہے اس نے یہاں طعام کا لفظ صرف گندم پر بولا ہے۔ لہٰذا اس خبر میں جو طعام ہے اس سے مراد بھی گندم ہی ہے اس لیے وہ طعام کے لیے عمومی معنی کے لیے حجۃ نہ رہیں۔

مذکورہ بالا اقتباس میں امام ابن حزم فرماتے ہیں کہ ''طعام'' کا لفظ لغۃ عرب میں صرف گندم پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ یہاں لغۃ عرب سے مراد ''عـــرف'' فی لغۃ العرب ہے نہ کہ محض لغۃ عرب کیونکہ لغۃ کے مستند کتب موجود ہیں آپ ان کو ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ طعام کی معنی عام صرف بدیہی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اور مزید پر ان کتاب اللہ میں بھی عمومی معنیٰ میں مستعمل ہوا ہے اور ﴿طَعَامُ الَّذِيْنَ

اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ "المائدۃ پ ۶ ع ۱" اور ﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً﴾ (پ ۸ سورۃ الانعام ع ۱۸) وغیرھا اور یہ بالکل واضح ہے کہ ان آیات میں طعام سے مراد عام ہے نہ کہ صرف گندم لہٰذا امام ابن حزم جیسا محقق اور لسان العرب کا ماہر یہ کیسے کہہ سکتا تھا کہ محض لغۃ عرب میں "طعام" کا اطلاق صرف گندم پر ہوتا ہے کیا ان کو قرآن کی یہ آیت بھی معلوم نہیں تھیں؟ بلکہ ان کا اصل منشا یہ تھا کہ یہ لفظ ''طعام'' اگرچہ لغۃ میں عام ہے ''ما یوکل'' کے لیے لیکن عرف عرب میں اس کا اطلاق اتنا کثیر گندم پر ہونے لگا کہ اب گندم ہی اس لفظ ''طعام'' کی حقیقت عرفیہ بن گئی ہے لہٰذا جہاں کوئی قرینہ نہ ہوگا وہاں صرف گندم ہی مراد ہوگی کیونکہ ما یوکل کا یہ بھی ایک فرد ہے۔

لہٰذا مذکورہ خبر میں بھی طعام سے مراد گندم ہی ہے نہ کہ مطلق ما یوکل لہٰذا یہ ان کی دلیل نہیں بن سکتی.
ملحوظہ یہ بات ہم نے محض حقیقت عرفیہ کی وضاحت کے لیے پیش کی ہے اس لیے کسی کو جائز نہیں کہ اس کو پکڑ کر طعام کے بارہ میں اس بات کو ہمارا مسلک قرار دے کر ہم پر اعتراض جوڑ دے۔ فتدبر۔
لگے ہاتھوں ایک مثال حدیث مبارک سے بھی ملاحظہ فرمالیجیے۔
"لا قرأۃ" کا لفظ لغۃ کے اعتبار سے عام قرآن مجید کے علاوہ کسی کتاب کے پڑھنے ادعیہ واذکار کے پڑھنے وغیرھا سب کو شامل ہے اور چند احادیث صحیحہ میں بھی ادعیہ واذکار۔ وغیرھا پڑھنے پر قرأۃ کا اطلاق آیا ہے لیکن یہ لفظ قرأۃ القرآن ایک حقیقت عرفیہ بن چکا ہے لہٰذا جہاں مطلق قرأۃ کا ذکر ہو وہاں اس سے مراد قرأۃ القرآن ہی ہوتی ہے۔ لیجئے ایک حدیث ملاحظہ فرمائیے۔

عن ابن ابی ملیکة عن بعض ازواج النبی ﷺ قالت قال ابو عامر قال نافع اراها حفصة انها سألت عن قراء ة رسول الله ﷺ فقالت انكم لا تستطيعو نها قال فقيل لها الخ اخبرنا قال قراء ة ترسلت فيها قال ابو عامر قال نافع فحكى عن ابن ابی مليكة الحمد لله رب العالمين ثم قطع الرحمان الرحيم ثم مالك يوم الدين۔

(المسند للامام احمد صفحه ۲۸۸ ج ۶)

ابن ابی ملیکہ حضرت رسول اللہ ﷺ کے بعض حرموں سے روایت کرتے ہیں ابو عامر کہتے ہیں کہ نافع بن عمر فرماتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ وہ حضرت حفصہ (بنت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ) ہیں۔ یعنی ان سے پوچھا گیا کہ آپ ہمیں کچھ حضرت رسول اللہ ﷺ کے قراءۃ کے متعلق بتائیں (کہ کس طرح پڑھتے تھے) تو حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ آپ کو آنحضرت ﷺ کی قرأۃ کی طاقت نہیں ہے انہوں نے کہا آپ

(بہر کیف) ہمیں آپ کی قرأۃ کے متعلق بتائیں تو انہوں نے (حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا) آہستہ آہستہ قرأۃ کی ابو عامر کہتا ہے کہ نافع نے کہا کہ پھر ابن ابی ملیکہ نے زوجہ مطہرہ رضی اللہ عنہا کی قراءۃ اس طرح نقل کی کہ الحمد للہ رب العالمین پڑھ کر تھوڑا توقف کیا پھر الرحمان الرحیم پڑھ کر تھوڑا توقف یا پھر مالک یوم الدین پڑھا (یعنی آیت آیت پر توقف کرتے تھے)۔

اس حدیث کے متعلق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اپنی کتاب ''النکة'' میں فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے اس حدیث پر غور فرمائیں پوچھنے والے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق قراءۃ کے بارہ میں دریافت کر رہے ہیں انہوں نے کہا کہ ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن کریم کی متعلق بتائیں بلکہ سوال مطلق قراۃ سے تھا لیکن ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے تو قرآن کریم کی قرأۃ اور ادعیہ واذکار وغیرھا کی قرأۃ دونوں کی قرأۃ کے بارے میں کچھ فرمایا اور نہ تو سوال کرنے والوں سے ہی پوچھا کہ آپ کونسی یا کس قرأۃ کے متعلق پوچھتے ہیں بلکہ قرآن کریم کی ہی تلاوت کرتے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأۃ کا طریقہ بتلایا اور پھر پوچھنے والوں نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہ کیا اور یہ نہ کہا کہ ام المؤمنین! ہم نے مطلق قرأۃ کے بارے میں سوال کیا تھا آپ نے صرف قرآن مجید کی قرأۃ بتلائی اور دوسری ادعیہ وغیرہ کی قرأۃ کا طریقہ نہیں بتلایا کیا قرأۃ صرف قرآن کی قرأۃ کو کہا جاتا ہے؟ لیکن نہیں سوال کرنے والوں نے بھی اس قسم کا کوئی سوال نہیں کیا یعنی انہوں نے بھی اس کو صحیح سمجھا اور بحال رکھا اور یہ صرف اس لیے کہ قرأۃ کا لفظ تو انہوں لغوی عمومی معنی کے لحاظ سے تو ادعیہ واذکار وغیرھا پر بولا جاسکتا ہے اور بولا جاتا ہے لیکن عرف عام میں تخاطب قرأۃ میں یہ لفظ قرآن حکیم کی قرأۃ کے لیے مخصوص ہوگیا ہے لہٰذا یہاں قرأۃ کا لفظ بولا جاتا ہے تو وہاں صرف قرآن کریم کی ہی قرأۃ مراد لی جاتی ہے نہ کچھ اور ہاں جہاں کسی اور چیز کی قرأۃ مراد ہوتی ہے وہاں یہ مفید ہوتا ہے اور یہ بات بالکل واضح ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ایک لفظ لغۃ کو عام ہوتا ہے اور متعدد مقامات پر اپنی عمومی معنیٰ مستعمل میں بھی ہوتا ہے لیکن چونکہ عرف عام میں وہ عموم معنی کے ایک خاص فرد کے ساتھ مخصوص ہوجاتا ہے لہٰذا تخاطب عرفی میں جہاں بھی وہ مطلق بولا جاتا ہے اس لیے مراد وہی جو معنی ہوتی ہے جس کے لیے عرف عام میں وہ مخصوص ہوگیا ہے اب ہم اصل مطلب پر آئے ہیں قیام لغۃ کے اعتبار سے عام ہے اور ماقبل الرکوع وما بعد الرکوع دونوں قیاموں کو شامل ہے اور روایات میں متعدد مواقع پر یہ لفظ ما بعد الرکوع والے قیام پر بھی اطلاق ہوا ہے لیکن وہاں چند ایسے قرینے ہوتے ہیں جو اس کو ما بعد الرکوع والے قیام کے ساتھ مطلق کر دیتے ہیں لیکن مطلق قیام عرف عام میں صرف ماقبل الرکوع والے قیام کے ساتھ مخصوص ہوگیا ہے اس لیے جہاں یہ مطلق ہوتا ہے تو بموجب المطلق اذا یطلق یراد منہ الفرد والکامل۔ اس سے مراد اول قیام (ماقبل الرکوع قیام) ہی

مراد ہوتا ہے اور یہ معنی اس کی حقیقت عرفی میں ہو چکی ہے گو ما بعد الرکوع والا قیام بھی نماز کا یقیناً رکن ہے لیکن اہل علم اس بات کو تسلیم کریں گے کہ بہرذکر حال ما قبل الرکوع والا قیام اس سے ...... اہم ہے جس طرح نماز و روزہ ارکان دین میں سے ہیں لیکن نماز روزہ سے بھی اہم ہے اور یہ بالکل واضح ہے لیجئے ایک مثال قیام کا بھی حاضر ہے:

"عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال لا یجزئك ان ...... للامام قائما

(جزء القرأۃ للبخاری صفحہ ٤٥)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ تم کو کافی نہ ہوگی (یعنی رکعت پوری نہ ملے گی) جب تک کہ...... امام کو قیام کی حالت میں نہ پاؤ۔

ظاہر ہے کہ یہاں قیام سے مراد قیام قبل الرکوع ہے لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو مطلق ذکر کیا ہے ظاہر ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فتوی اس کو دے رہے ہیں جس کو اس مسئلہ کا پتہ نہیں یا وہ مدرک رکوع کو مدرک رکعت قرار دیتا ہوگا لہٰذا اگر متکلم ومخاطب کو یہ معلوم نہ ہو یا عرف عام میں قیام سے مراد قیام قبل الرکوع نہ ہوتا تو مخاطب یا جس کو فتوی دیا جا رہا ہے اس کو کیسے پتہ چلتا ہے کہ یہاں قیام سے مراد پہلا قیام ہے کیونکہ عموم کی صورت میں جس کو فتوی دیا جا رہا ہے دوبارہ سوال کرتا کہ جناب قیام سے کونسا قیام مراد ہے کیونکہ مدرک رکوع کو بھی قیام کہا گیا ہے (ثانی قیام یعنی بعد الرکوع والا) لہٰذا وضاحت فرمائیں کہ اس قیام سے کونسا قیام مراد ہے لیکن مستفتی نے اس قسم کا کوئی سوال نہیں کیا کیوں؟ اس لیے کہ مخاطب کو پتہ تھا کہ یہاں قیام قبل الرکوع والا مراد ہے اس لیے کہ اطلاق کی صورت میں اس سے مراد وہی قیام مراد ہوتا ہے لہٰذا پوچھنے کی ضرورت نہ رہی اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ پہلے قیام کے لیے حدیث (اذا کان قائما فی الصلوٰۃ) میں راوی نے یہ عمومی تفسیر کیوں اختیار کی یعنی جب عرف عامہ میں مطلق قیام کا اطلاق قیام قبل الرکوع پر ہوتا تھا اور یہ لفظ اسی معنی میں مشہور ومعروف تھا اور اس لیے اطلاق کی صورت میں مخاطبین کو پوچھنے یا وضاحت کرنے کی بھی ضرورت پیش نہیں آئی تھی تو اگر قیام قبل الرکوع کی تصریح کے بجائے اس کو مطلق قیام سے تعبیر کیا تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ حقیقت عرفیہ اس پر دلیل واضح ہے بہر حال حدیث (اذا کان قائما الخ) میں جو عام الفاظ وارد ہیں وہ راوی کا تصرف ہے اور یہ تصرف محض اس لیے کہا گیا کہ ان کے نزدیک مطلق قیام سے بھی وہی مراد ہوتی جو قیام قبل الرکوع کی تصریح سے ہوتی تھی لہٰذا عمومی الفاظ سے کوئی خاص فرق نہیں پڑ رہا تھا اس لیے اس سے تعبیر کر دیا اور رواۃ کا اس قسم کا تصرف معروف ہے باقی ''اذا'' سے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ جب بھی یہ قیام (قبل الرکوع والا قیام) ہوگا تو قبض ہوگا

اور یہی حقیقت ہے جس کو واضعین حضرات دلیل بنا سکے اور لگے ٹوٹیاں مارنے اور اس وجہ سے حضرت امام نسائیؒ کی فقاہت اور بھی ان کے ذہنوں پر کما حقہ متمکن نہ ہو سکی ورنہ اگر وہ تعصب و مذہبی پرستی سے لے یا غیر متعصب ہو کر بنظر انصاف غور فرماتے تو انہیں با آسانی معلوم ہو جاتا کہ اس حرف (اذا کان قائما الخ) کو امام نسائیؒ نے صفۃ الصلوٰۃ میں صرف پہلے قیام کے لیے ذکر کر کے اس حقیقت کی طرف اشارہ کر دیا ہے ورنہ اگر یہ راوی کا تصرف نہ ہوتا اور عرف میں یہ اول قیام کے لیے معہود و مشہور نہ ہوگا بلکہ اپنے لغوی عموم پر ہی محمول ہوتا تو امام نسائیؒ اس حدیث کو قیام بعد الرکوع کی ہیئت بیان کرنے کے لیے باب منعقد کر کے دوبارہ ذکر کرتا جیسا کہ ان کی عادت ہے اور نسائی شریف اس پر شاہد عدل ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

**رابعاً:** ...... اس قسم کی تراکیب پر واضعین حضرات بھی عمل نہیں کرتے ہم یہاں دو مثالیں پیش کرتے ہیں ناظرین کرام بنظر انصاف ملاحظہ فرما کر فیصلہ کریں کہ یہ کس نوعیت کی دورنگی ہے کہ اپنا کوئی مسئلہ ہو تو الفاظ کے عموم پر حد سے زائد زور دیتے ہیں اور جو ان کے مذعومہ استنباط کو تسلیم نہیں کرتا اس پر طعن و تشنیع کی بوچھاڑ شروع کر دیتے ہیں لیکن اگر کوئی ایسا مسئلہ ہے جو ان کے مسلک کے خلاف ہے تو وہاں عمومات کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور ان عام لفظوں کو خاص کر دیتے ہیں اور بلکل دلیل کے لفظ کا عموم بھی ان حضرات کے فتاوی کے تابع ہے کہ جہاں چاہا عام بنا دیا اور جہاں مرضی ہوئی اس کو خاص بنا دیا؟ آخر یہ ''خود'' رافضیحت دیگر نصیحت والی پالیسی پر عمل کرنا کہاں کی عقلمندی ہے لیجئے مثالیں ملاحظہ فرمائیں:۔

(۱) عن عبداللّٰہ بن عمر رضی اللہ عنہما قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "اذا قام فی الصلوٰۃ رفع یدیہ حتی یکونا حذو منکبیہ وکان یفعل ذلک اذا رفع راسہ من الرکوع ویقول سمع اللہ لمن حمدہ ولا یفعل ذلک فی السجود" (الصحیح البخاری أبواب صفۃ الصلوٰۃ باب رفع الیدین اذا کبر واذا رکع واذا رفع)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت رسول اللہ ﷺ کو دیکھا جب بھی نماز میں کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے حتی کہ آپ کے کندھوں کے برابر ہو جاتے اور اس طرح جب رکوع کے لیے تکبیر کہتے تب بھی ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر مبارک اٹھاتے تب بھی ایسا ہی کرتے (رفع الیدین کرتے) اور سمع اللہ لمن حمدہ کہتے اور یہ رفع الیدین سجدہ میں نہیں کرتے تھے

اس صحیح حدیث سے معلوم ہوا کہ آن حضرت رسول اللہ ﷺ جب بھی کھڑے ہوتے ہاتھ اٹھاتے تھے اس کا مفاد یہ ہے کہ نماز میں جب بھی کوئی کھڑا ہو تو ہاتھ اٹھائے لہٰذا دوسری رکعت چوتھی رکعت وتر کی

تینوں رکعتوں میں اور چوتھیں پانچویں نویں تک میں ہاتھ اٹھانے چاہئیں اس طرح جب نماز میں سجدہ تلاوت کر کے اٹھے تب بھی ہاتھ اٹھانے پڑیں گے کیونکہ یہ عموم کا تقاضا ہے اور کوئی دلیل ایسی پیش نہیں کی گئی اور نہ ہی کی جاسکتی ہے جس سے ان مواضع میں رفع یدین سے منع وارد ہوئی ہو یا آں حضرت ﷺ سے ان میں عدم رفع کی تصریح کی جاچکی ہو پھر کیا وجہ ہے کہ واضعین حضرات اس پر عمل نہیں کرتے کیا اس ترکیب میں وہ "اذا" نہیں ہے کیا اس سے ہر قیام کی حالت میں ہاتھ اٹھانا سنت قرار نہیں پاتا؟ کیوں اس کو نماز کے شروع کرنے کے وقت سے مخصوص کیا جاتا ہے؟ کیا کوئی قرینہ ہے؟ کیا کوئی دلیل ہے ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ حضرت العلامہ شاہ بدیع الدین صاحب اس ایراد کے جواب دینے کی کوشش فرمائی کہ جناب شاہ صاحب رسالہ ''اسکات الجزوع'' کے صفحہ ۱۱ پر رقم طراز ہیں اور حدیث ابوداؤد اذا قام الی الصلوۃ یرفع یدیه حذو منکبیه ثم کبر میں لفظ کبر سے مراد تکبیر تحریمہ ہے بدلیل ''اذا قام الی الصلوٰۃ'' پس دوسری اور چوتھی کی ابتدا میں رفع الیدین کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہماری گذارش! افسوس کہ شاہ صاحب نے یہاں صرف دفع الوقت سے کام لیا ہے اور تدبر و تفکر کو بالکل کام میں نہیں لائے۔ ان کا یہ جواب اگر ابوداؤد کی حدیث میں چل جاتا ہے تو جو حدیث صحیح ہم نے اوپر بیان کی ہے اس میں قطعاً نہیں چل سکتا کیونکہ اس حدیث میں "الی الصلوٰۃ" کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ قیام فی الصلوٰۃ کے الفاظ ہیں لہٰذا اس میں یہ تاویل کرنا کہ اس سے مراد صرف تکبیر تحریمہ کے بعد جو ابتدائی قیام ہے وہ حدیث میں سراسر تحریف ہوگی اگر رکوع کے بعد رفع راس کے وقت رفع یدین کی صراحت نہ ہوتی تو یہ صورت بھی اس میں داخل رہتی لیکن چونکہ اس کی صراحت حدیث میں موجود ہے لہٰذا بقیہ صورتیں سب اس میں داخل رہیں گی اور آپ کے مسلک کے مطابق یہ عمومی الفاظ آئے ہیں اس لیے کہ دوسری چوتھی رکعات یا تلاوت کے سجدہ وغیرہ کے بعد پھر قیام اس میں داخل رہیں لہٰذا جناب والا کو اس سے قطعاً نظر نہیں ہے ہاں اگر زبردستی اپنا لوہا منوانا ہو تو اور بات ہے باقی دوسری رکعت میں رفع یدین تو اس کا ذکر دوسری حدیث میں ہے اس میں نہیں ہے اور وہاں عمومی الفاظ نہیں ہیں اور یہاں یہ عمومی الفاظ مذکورہ بالا صورتوں کی شمولیت کے لیے آئے ہیں نیز یہ بقیہ ایسا ہے جیسا کہ پہلا قیام۔ (قیام قبل الرکوع) میں وضع کی تصریح آچکی ہے پھر بھی عموم لفظ کو مدنظر رکھتے ہوئے جناب والا "اذا کان قائما الخ" میں مابعد الرکوع کو بھی شامل فرمارہے ہیں لہٰذا اگر تیسری رکعت میں رفع یدین کی تصریح آچکی ہے تو وہ "اذا قام فی الصلوٰۃ رفع یدیه" کے عموم کو کس طرح ختم کر دیتا ہے کیا یہ خصوص اس عموم کے قطعی منافی ہے؟ یہ عجیب بات ہے کہ ہم دوسرے دلائل کی وجہ سے ''اذا کان قائما'' کو پہلے قیام کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور یہ بھی عرض کرتے ہیں کہ پہلے قیام کی جب تصریح آچکی ہے لہٰذا

اس عموم سے بھی مراد وہی پہلا قیام ہونا چاہیے کیونکہ قیام کے صرف دو فرد تھے تو جہاں ایک کی تصریح کی تو دوسرے کی بھی تصریح کر دینی چاہیے تھی اس کو صرف اشارہ کرنا کافی نہ تھا جیسا کہ گذشتہ صفحات میں اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے تو ہمیں کہا جاتا ہے کہ یہ خصوص اس عموم کے منافی نہیں یہاں ان سب باتوں کو نظر انداز کر کے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ اگر اس میں عموم ہوتا تو تیسری رکعت کی تصریح نہ ہوتی فیا للعجب لضیعة للادب کیا ہم بھی یہی جواب جناب والا کو دینے کی جرات نہیں کر سکتے کہ جناب والا اگر عموم مدنظر تھا تو پہلے قیام کے تصریح کی کیا ضرورت تھی کیا اس کے لیے صرف ''اذا کان قائما فی الصلٰوۃ" کے الفاظ کافی نہ تھے؟ اگر جناب شاہ صاحب کے حلقہ اثر یا حواریوں میں سے کوئی صاحب ہمیں اس سے نجات دلائے تو ہم اس کے بہت ممنون رہیں گے۔ اگر پھر شاہ صاحب مذکورہ رسالہ کے اس صفحہ پر تحریر فرماتے ہیں نیز اگر اس میں ایسا عموم ہوتا تو ابو حمید تیسری رکعت کی طرف اٹھتے وقت رفع الیدین کا ذکر نہ کرتے اس طرح ''اذا کان قائما الی الصلٰوۃ وضع یمینه علی رسغه" والی حدیث بھی ظاہر میں اسناد المعنی ہے کیونکہ بظاہر معنی یہ ہوگا نماز کی طرف اٹھتے ہی ہاتھ باندھے جائیں لیکن روایت ''اذا کان قائما فی الصلٰوۃ" کو عموم پر رکھنے سے کونسا قیام فساد المعنی لازم آتا ہے؟

ہمیں نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ عبارت حضرت العلامۃ شاہ صاحب کے علمی مقام و تحقیق حیثیت سے نہایت گری ہوئی ہے اور جو حدیث آپ پیش کر رہے ہیں وہ حضرت ابو حمیدؓ سے مروی ہے اور ہم نے جو پیش کی ہے وہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے ہمیں سمجھایا تو جائے کہ ابو حمید والی حدیث آخر کس وجہ سے حضرت ابن عمرؓ والی حدیث کے مخالف ہے؟ اگر ابو حمیدؓ کی حدیث میں تیسری رکعت میں رفع یدین کی تصریح ہے تو ابن عمرؓ والی حدیث کے عموم میں کیسے اختصاص پیدا ہوا ''دلالت ثلاثہ'' میں سے کسی دلالت سے جناب والا عمرؓ والی حدیث کو ''جو صحیح بخاری سے نقل کی گئی ہے'' کو خاص کر رہے ہیں کیا ابو حمیدؓ والی حدیث میں مواضع ثلاثہ میں یا تیسری رکعت میں رفع یدین کے ذکر کے باوجود حضرت ابن عمرؓ والی حدیث کو عموم پر نہیں رکھا جا سکتا اور عموم پر رکھنے سے کوئی فخر یا اصولی خرابی لازم ہے پھر کیا وجہ ہے کہ زبر دستی اس عموم کو خصوص میں تبدیل کیا جا رہا ہے بلکہ اس میں اپنی طرف سے ہی خصوص پیدا کیا جا رہا ہے کیا تعریف معنوی کا کوئی دوسرا مطلب ہے؟

آگے جو کچھ لکھا ہے وہ ''قام الی الصلٰوۃ" کے الفاظ کی مناسبت سے لکھا گیا ہے حالانکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ صحیح بخاری کی حضرت ابن عمرؓ والی حدیث میں جس کے الفاظ ''قام فی الصلٰوۃ اور اس میں یہ چیزیں نہیں چل سکتیں۔ بہرصورت ''اذا قام صلٰوۃ رفع یدیه" کا عموم واضعین حضرات پر یقیناً وارد ہے

اور اس سے انفصال کی صورت کوئی ابھی تک پیش نہیں کی گئی۔

قیام کے متعلق حضرت پیر صاحب نے اس رسالہ شاہ پر ایک بات تحریر فرمائی ہے اس کو بھی ملاحظہ فرماتے جائیں فرماتے ہیں اور اگر راوی یہ کہتا کہ فرکعته فقیامه بعد رکوعه فسجد ته فجلسته بین السجد تین قریبا من السواء ما خلا القیام یعنی عملاً قیام بعد الرکوع کو اعتدال سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فافهم"

"ہم ...... ہیں کہ یہاں قدرے التباس کا کیا موقع ہے حضرت صاحب قدری تو کیا یہاں بھی التباس کا نہیں ہے کیونکہ جب راوی نے "فقیامہ بعد رکوع" کہا جیسا کہ آپ فرض کر کے لکھتے ہیں تو پھر بلا شبہ...... تردد ما خلا القیام سے قیام قبل الرکوع ہی مراد ہوگا نہ کوئی اور قیام تردد ہی ہیں اب ایک کا تو ذکر "فقیامہ بعد رکوع" سے کر دیا اب ما خلا القیام سے صرف دوسرا ہی قیام مراد ہوگا (یعنی قیام قبل الرکوع) لہٰذا اگر راوی اس طرح کہتا تو التباس کی یہاں گنجائش ہی نہ ہوتی جناب خود سمجھنے کی قوت بلیغ فرمائیں۔ دراصل راوی کا "ما خلا القیام" کہنا اس عرف عام پر مبنی ہے جو ہم اوپر تفصیل سے ذکر کر کے آئے ہیں یعنی مطلق قیام بول کر پہلا قیام ہی مراد لیا جاتا تھا اس لیے "ما خلا القیام" کے الفاظ سے ہی اول قیام متعین ہو جاتا ہے چاہے راوی فقیامہ بعد رکوع کے الفاظ کہے یا اعتدال سے تعبیر کرے اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ بلا وجہ اس کو دوسرا رخ دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

(۲) دوسری مثال جہاں واضعین حضرات عموم پر عمل نہیں کرتے۔ صحیح مسلم کی ایک حدیث ہے۔

عن ابن عمرؓ ان رسول الله ﷺ کان اذا جلس فی الصلوٰة وضع یدیه علی رکبتیه ورفع اصبعه الیمنی التی تلی الا بهام فدعا بها ویده الیسری علی رکبته باسطها علیها۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ بیشک آن حضرت ﷺ جب بھی نماز میں بیٹھتے تھے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھتے تھے اور دائیں ہاتھ کی اس انگلی کو اٹھاتے تھے جو انگوٹھے سے متصل ہے۔ یعنی سبابہ اور اسی طرح اس سے دعا کرتے تھے اور بایاں ہاتھ گھٹنے پر کھلا ہوا بچھا ہوتا تھا۔

یہ صحیح حدیث بھی عام ہے لیکن بیٹھنے کی صورت میں وہی ہیئت اختیار کرنی پڑے گی جو نص حدیث میں بیان ہوئی ہے اس میں جلسہ بین السجد تین۔ جلسہ استراحت۔ جلسہ تشہد اور جب کہ کوئی آدمی بیٹھ کر نماز پڑھے یہ سب صورتیں اس کے تحت داخل ہیں لہٰذا واضعین حضرات کو لازم ہے کہ جب بیٹھ کر نماز پڑھیں تو ہاتھ کھول کر گھٹنوں پر رکھیں اور سبابہ انگلی کو اٹھائے رکھیں ورنہ کس دلیل سے اس صورت کو اذا جلس فی

الصلوۃ سے خارج کیا جاتا ہے کیا یہ بیٹھنا نہیں ہے یا اس کو آپ کھڑا ہونا یا لیٹنا یا سونا سمجھتے ہیں؟ نہیں یقیناً یہ بھی بیٹھنا ہے تو...... اذا جلس فی الصلوۃ" کے عموم پر لازم ہے کہ آپ یہ ہیئت اختیار کریں۔ اس لیے یہ بھی "نماز میں ہی بیٹھنا ہے۔ حدیث "تحریمها التکبیر" کے بموجب جیسے ہی بیٹھنے والے نے تکبیر کہی وہ فی الصلوۃ یعنی نماز میں ہوگا اور جب نماز میں ہوگا تو اب ہاتھوں کو گھٹنوں ہی پر رکھنا لازم ہے۔ کیونکہ جلوس کی سنت وہی ہے جو اس حدیث میں بیان ہوگئی ہے۔ اگر آپ اس صورت کو اس میں شامل نہیں کرتے تو پھر ایک بات ہم بھی پوچھنے کی جسارت کریں گے کہ جناب پھر بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں گھٹنوں پر اور ٹانگوں کے بچھانے کی کون سی ہیئت اختیار کی جائے گی۔ ہم نے تو حضرت العلامہ شاہ بدیع الدین صاحب کو دیکھا ہے کہ جب بیٹھ کر نماز پڑھتے ہیں تو بیٹھنے کی ہیئت وہی اختیار کرتے ہیں جو جلسہ بین السجدتین یا جلسۃ التشھد میں ہوتی ہے لہٰذا سب طرز پر پوچھا جاسکتا ہے کہ یہ ہیئت آپ نے کہاں سے نکالی اگر فرمائیں گے کہ یہ ہیئت اسی حضرت ابن عمرؓ والی ہیئت سے اخذ کی ہے تو پھر آپ پر لازم ہے یعنی پھر ہاتھوں کو بھی گھٹنے پر رکھیں جس طرح اسی حدیث میں وارد ہے لہٰذا اس صورت میں ہاتھ باندھنا خلاف سنت ہوا اور اگر فرمائیں گے کہ یہ محض اجتھاد ہے تو یہ بات جناب کے مسلک کے برخلاف ہے کیونکہ آپ نماز میں کوئی چیز بھی اجتہاد سے داخل کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ بلکہ نماز کی یہ چیز توحیقی ہے آپ کے نزدیک لہٰذا یہ ہیئت بھی ترک کیجئے لیکن خیال رہے کہ جو بھی ہیئت اختیار کریں گے اس پر یہ سوال وارد ہوگا۔

اس مسئلہ کے حل کے لیے واضعین حضرات شاید یہ حدیث پیش کریں جو صحیح بخاری میں ہے۔

عن سهل بن سعد الساعدی قال کان الناس یومرون ان یضع الرجل الید الیمنی علی ذراعه الیسری فی الصلوۃ۔

حضرت سہل بن سعد الساعدی سے روایت ہے لوگوں کو یہ امر کیا جاتا تھا کہ وہ نماز میں اپنا دایاں ہاتھ بائیں پر رکھ کر باندھ لیں۔

ان کا مطلب غالباً یہ ہوگا کہ نماز میں ہاتھ باندھنے کا حکم ہے لہٰذا چونکہ بیٹھ کر نماز پڑھنا بھی نماز ہی ہے لہٰذا اس میں بھی وضع ہونا چاہیے کیونکہ رکوع سجود وغیرھا کا حکم متعین ہوگیا ہے لہٰذا باقی صرف دو حالتیں بچ جاتی ہیں یعنی رکوع سے قبل اور رکوع کے بعد ان کے لیے وضع ہے۔

ہماری گذارش یہ حدیث مجمل ہے اور وضع کا محل متعین نہیں کرتی اور اذا کان قائما فی الصلوۃ (آپ کے مسلک کے موجب) قیام مطلق کی ہیئت بیان کر رہا ہے لہٰذا اذا جلس فی الصلوۃ جلوس کی حالت میں نماز کی ہیئت تو واضح کر رہی ہے یعنی دونوں حدیثیں مفصل نہیں اور ان سے نماز کا حکم قیام اور جلوس

میں الگ الگ بیان کیا گیا ہے اس لیے یہ حدیثیں اس مجمل حدیث کی تفصیل وتفسیر کرتی ہیں یعنی جب آں حضرت ﷺ کے فعل سے قیام اور جلوس کا الگ الگ حکم معلوم ہوگیا تو پھر ماشما کون ہوتے ہیں کہ جلوس کے حکم کو اس سے باہر نکالیں امام شوکانیؒ نے اچھا کہا ہے۔

یقولون هٰذا عندنا غیر جائز
ومن انتم حتی تکون لکم عند

بہر حال جب آپ کے نزدیک اذا کان قائما فی الصلوٰۃ الخ سے دونوں قیاموں کا حکم معلوم ہوا تو یہ اذا جلس فی الصلوٰۃ سے یہ جلسہ کا حکم معلوم ہوا لہٰذا آپ کو اس سے نہیں کہ بیٹھ کر نماز پڑھتے وقت ہاتھ کھول کر گھٹنوں پر وضع کریں ورنہ اس پر کوئی دلیل قاطع پیش کریں خصوصا اس صورت میں کہ آپ بیٹھنے کی ہیئت اسی حدیث اذا جلس فی الصلوٰۃ سے ہی اخذ کرتے ہیں لہٰذ باقی عمل کی حالت اس حدیث میں موجود ہے یعنی دوضع الیدین علی الرکبتین اور اشارہ بالسبابۃ پر بھی عمل کریں۔ کیونکہ اس حدیث سے معلوم ہوئی ہیں پھر ایک پر عمل کرنا دوسرے کو ترک کرنا غیر مناسب بلکہ غیر جائز ہے جب آپ بھی ان عمومات پر عمل نہیں کرتے تو دوسروں کو مجبور کیا جاتا ہے اگر اس کے باوجود آپ اس تفریق پر مصر ہیں تو ہم یہی کہیں گے کہ افسوس اور در افسوس ہے آپ کے فیصلہ پر کہ بیٹھنے کی ہیئت کے لیے تو یہ حدیث "اذا جلس فی الصلوٰۃ" آپ کے نزدیک دلیل بن سکتی ہے لیکن ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کے لیے تو بالکل ہی نہیں ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ ہاتھوں کے وضع کی تفریق کے لیے آپ حضرت سہل بن سعد والی حدیث جو صحیح بخاری میں ہے یعنی کان الناس یومرون ان یضع الرجل الیدا لیمنی علی ذراعہ الیسری فی الصلوٰۃ کو نہیں پیش کرسکتے اس لیے کہ یہ حدیث مجمل ہے اس سے محل کا یقین نہیں ہوتا اور ''اذا کان قائما الخ" نے اور اذا جلس الخ نے دونوں صورتوں کی تفریق کردی لہٰذا عمل مفصل حدیث پر ہوگا لہٰذا جب اذا کان قائما الخ والی روایت نے قیام کی حالت ایک ہیئت میں کردی تو اذا جلس الخ نے جلسہ کی حالت میں ہاتھوں کا گھٹنوں پر رکھنا متعین کردیا لہٰذا تفریق باطل ہے اور اذا کان قائما الخ سے بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ قیام کی حالت کے لیے مخصوص ہے اس میں جلوس کا بیان ہے ہی نہیں ہاں اگر جلوس کو اس پر قیاس کریں گے تو اور بات ہے لیکن قیاس آپ کے نزدیک باطل ہے اور پھر یہ قیاس تو تب جائز ہوتا جب جلوس کے لیے ہاتھوں کی ہیئت کا بیان (جلوس کی حالت نہیں) نہ آچکا ہوتا جب آچکا ہے تو قیاس جائز بھی کر سکتا ہے؟ اس لیے کہ جس طرح ''اذا کان قائما الخ" علی زعمکم عام ہے بعینہٖ ...... الخ" بھی عام ہے کم از کم جناب کو اس کو مخصوص کرنے کا کوئی حق نہیں فتفکر اب آپ ہماری ان گذارشات پر انصاف

سے نظر ڈالیں اور تدبر و تفکر سے لیکن کیا یہ سب کچھ محض لایعنی باتیں ہیں یا یہ محض ضخامت ہی ہے جو عزائم کو مرعوب کرنے کے لیے اس صحیح پڑھایا گیا ہے لیکن اگر آپ دوسروں کے موقف کو غور سے پڑھیں گے۔ نہیں یا ان کے دلائل اور بحث و نظر کو بنظر انصاف ملاحظہ کرنے کی زحمت اٹھانا ہی پسند نہ کریں گے تو اس کا کیا علاج اللھم اھد نا الی سواء الصراط۔

آگے پھر پیر نور اللہ شاہ تحریر فرماتے ہیں۔

**سوال:**......نماز جنازہ میں ہاتھ باندھنا صحیح ہے یا کھولنا یا ٹانگنا۔ ذرا ہاتھ باندھنے کا ثبوت معلوم کر کے پھر فتوی صادر فرمائیں نیز صلوٰۃ الکسوف اور صلوٰۃ الخسوف کی ہر ایک رکعت کے پہلے رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا بھی کوئی دلیل ہے یا صرف رجم بالغیب عمل ہے......افسوس صد افسوس ہے آپ کے فیصلہ پر کہ نماز جنازہ اور کسوف اور خسوف کی نمازوں کے لیے تو یہ روایت آپ کے نزدیک حجت بن سکتی ہے وتر کے بعد کے قیام کے لیے تو یا تو نقل ہی نہیں۔ تللك اذا قسمة ضیزی" کا صفحہ ٦۔

ہماری گذارش ! جناب عالی یہ ایک اور مثال ہے اور قطعی ثبوت ہے اس بات کا کہ جناب والا نے "التحقیق الجلیل" کو چھوا تک نہیں اس قسم کے سب سوالات و جوابات بحمد اللہ کافیہ وشافیہ دے دیے گئے ہیں لیکن جناب ان کو دیکھتے نہیں تو ہم کیا کریں۔ ویسے کہتے ہیں "بلی کو خواب میں بھی چیھـــچھـــڑا ہی نظر آتا ہے۔ حضرت ہم ان مواضع میں وضع کے لیے اسی روایت کو مستدل بناتے جب یہ روایت اذا کان قائما الخ ہمارا مستدل ہے ہی نہیں جناب کا الزام کافور ہو گیا جناب والا کو با ادب گذارش ہے کہ پہلے آپ متعلقہ مضمون اچھی طرح تدبر و تامل سے "التحقیق الجلیل" میں ملاحظہ فرمائیں پھر اس کے سوالات اٹھائیں اگر التحقیق الجلیل کے جوابات سے جناب کی تشفی نہ ہوئی تو ہم دوبارہ عرض کریں گے لیکن شرط یہ ہے کہ آپ صرف اتنا تحریر فرمائیں "ان سے میری تشفی نہیں ہوئی" اپنے آپ کو سبکدوش نہ تصور فرمائیں بلکہ تشفی نہ ہونے کے وجوہات اور "التحقیق الجلیل" میں دیئے ہوئے جوابات پر صحیح اور وقیع اعتراض کر کے پھر اپنے عدم تشفی و عدم تسلی کا اظہار فرمائیں۔ کیونکہ ہم نے تحریر کر لیا ہے کہ جناب دوسروں کو تو رجم بالغیب کرنے کا ملزم ٹھہراتے ہیں لیکن رجم بالغیب عمل ہونے میں ایسے مشاق ہیں کہ الامان والحفیظ "التحقیق الجلیل" کچھ بھی نہیں فرمایا بس ایسے ہی فتوی صادر فرما دیا کہ اس کی صرف ضخامت عوام الناس کو مرعوب کرتی ہے یعنی اس میں کچھ بھی نہیں کیا اس غلط بیانی کی یا اس سے جناب خائف نہیں ہیں ؟ خیر مقصد یہ ہے کہ جناب کے ان سوالات کے جوابات مکمل طور پر "التحقیق الجلیل" میں موجود ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں ہم یہاں ان کا ذکر کریں گے تو جناب پھر ضخامت محض کا الزام دیں گے اور بلا وجہ طول بیانی کا ملزم ٹھہرائیں گے اس لیے......ہم بحث سے قلم کو موڑ

دیتے ہیں خادم کی ضرورت ہوئی تو حاضر ہو جائے گا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کوئی عقلمند مضمون کی طوالت سے مرعوب نہیں ہوسکتا وہ تو دلائل کو دیکھتا ہے صفحہ ٦۔

پھر صاحب کا یہ مضمون بھی دراصل ''التحقیق الجلیل'' پر ہی ہے حضرت آپ پہلے ان مضامین اور ابحاث کے سمجھنے کی لیاقت پیدا کریں اور ان کو نقل کر کے علمی وفنی رنگ میں ان پر اپنے خدشات وارد فرمائیں پھر ان کہانیوں پر اتر آئیں آپ نہ وہ مضامین ملاحظہ فرماتے ہیں اور نہ ہی ان کو سمجھا ہے تو کیسے یہ فتوی پھینک دیا ہے اس میں مضمون کی طوالت ہے اور واقعہ کچھ بھی نہیں کیا ''ولا تقف ما لیس لك به علم'' ذھن سے اوجھل ہوگیا ہے۔

آگے پیر صاحب شیخ ابن باز کے فتوی کے متعلق کچھ ارشاد فرماتے ہیں اس کے متعلق ہم اپنی گذارشات شیخ کی فتوی کا جائزہ لیتے وقت عرض رکھیں گے فانتظروا :۔

پھر صفحہ ٧: پر یہ رقم فرمایا ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب گوجرانوالہ نے حضرت العم کی کتاب پر تقریظ لگاتے ہوئے فرمایا ہے کہ (فان العمل المتوارث) یعنی ارسال بڑوں سے چلا آرہا ہے گویا کہ موصوف اعتراف کر چکے کہ ارسال کا ثبوت حضرت قائد اعظم محمد ﷺ سے نہیں مل سکتا ورنہ مولانا موصوف ضرور ایسا ثبوت ظاہر فرماتے اور عمل متوارث کی بات ہی نہ چھیڑتے۔

**ھماری گذارش:** ......اولاً نقل در معقولات اچھی بات نہیں ہوا کرتی کسی بات پر خامہ فرسائی سے پہلے اس بات کے جمیع پہلوؤں کو ذھن میں رکھنا ضروری ہوا کرتا ہے اور یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ جس بات پر قلم اٹھا رہا ہے اس میں مہارت تامہ بھی رکھتا ہو اور اس کی تفصیلات وجزئیات پر بھی گہری نظر رکھتا ہو اس کے بغیر وہی اصول اور رجم بالغیب والی بات ہوگی۔ شاہ صاحب نے یہ تو لکھ دیا کہ حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب نے یہ تو لکھ کر ارسال کے لیے موجب قرار دیا ہے ورنہ اگر کوئی دلیل ہوتی تو ضرور لکھتے۔ لیکن یہ نہیں سوچا کہ توارث بھی ایک مستقل دلیل ہے کیونکہ اسی تامل وتوارث سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ عمل آن حضرت ﷺ سے تواتر چلا آرہا ہے لہٰذا حضرت مولانا مرحوم کا یہ فرمانا کہ فان العمل التوارث المسلمین الخ ہی بتا رہا ہے کہ یہ عمل متواتر ہے اس لیے یہی دلیل کافی ہے اس بات پر کہ ارسال ہی حق ہے اگر جناب اس مسئلہ میں تواتر کا انکار کریں گے اور یہ فرمائیں گے کہ ایسے لوگ بھی ہیں یا ہوئے ہیں جنھوں نے ارسال نہیں وضع کیا ہے تو آپ سے دلیل کا مطالبہ ہے یعنی کوئی حجۃ وبرھان پیش فرمائیں جس سے معلوم ہو کہ فلاں وفلاں متقدمین وضع پر عامل تھا یعنی ایسی چند امثلہ پیش فرمائیں۔ جن سے صراحتاً معلوم ہو کہ وہ وضع پر عامل تھے حالانکہ ایسی کوئی مثال ایک بھی تا حال پیش نہیں کی گئی۔ باقی رہے آجکل کے لوگ تو ان کی بات قطعاً حجۃ نہیں

بن سکتی۔ آپ سلف صالحین میں سے دو تین مثال ہی وضع پر عمل کرنے والوں کے پیش فرما دیں۔ جب جناب والا اتنی موٹی بات پر بھی نظر نہیں رکھتے اور توارث بین المسلمین دلیل نہیں سمجھتے تو ایسی باتوں پر قلم اٹھانا کم از کم جناب کے لیے مناسب نہیں تھا۔

**ثانیاً:** ...... جناب والا اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کوئی عبارت بھی پوری نہ خود پڑھتے ہیں اور کوئی عبارت بھی اگر چہ کسی دوسرے کی ہو بتمامہ تحریر فرمانے کے بھی عادی نہیں ہیں جب جناب حدیث سے بھی محض اپنے مطلب کے الفاظ نقل کر لیتے ہیں اور جو الفاظ آپ کے موقف کو مضر ہوں ان کو حذف کر دیتے ہیں تو ہما شما کی عبارتوں میں اگر یہ عمل جراحی فراخ دلی سے کرتے نظر آئے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ یا مقدمہ بھی صرف اور صرف اپنے مقلدین کے لیے ہی تحریر فرمایا ہے اس لیے کہ دوسروں کے کتب یا رسائل اور دلائل تو حضرت صاحبان کے مقلدین کے لیے شجرہ ممنوعہ ہیں۔ لہٰذا پیر صاحب نے خیال کیا ہوگا کہ چلو کون دیکھتا ہے اصل عبارت کو ہمارے مقلد صادقین تو اس عبارت پیر صاحب کی عبارت کو دیکھتے ہیں بس صدق صدق کی تسبیح پڑھنا شروع کر دیں گے۔ لہٰذا ان کا کام بن گیا باقی رہے وہ جو ان کے مقلدین میں سے نہیں ہیں وہ تو پہلے سے ان کی تحقیق اور اس کے مالہ وما علیہ سے اچھی طرح واقف ہیں وہ تو ان کے دام زیرزمین میں آنے سے رہے۔

یعنی جناب عالی کو تو محض اپنے مرید میں کالمیتین کو مطمئن کرنا تھا سو کر دیا چلو چھٹی ہوئی زیادہ درد تیرے سے نجات ہو گئے

درد سر کے لیے صندل بتاتے ہیں طبیب
اس کا گھسنا اور لگانا درد سر یہ بھی تو ہے

لیکن جناب آپ اپنی علمی شخصیت کو مدنظر رکھتے ہوئے ایسی علمی خیانت کا ارتکاب نہ فرماتے تو بہتر تھا آخر اللہ کی عدالت میں جناب کو بھی پیش ہونا ہے اس طرح دوسروں کے عبارات کی قطع ونظر سے جو مقدمہ جناب پر دائر ہوگا اس سے بچاؤ کی صورت بھی ذہن میں رکھی ہے یا نہیں شاید جناب اپنی بات رکھنے کے لیے جھٹ یہ فرمادیں کہ میں نے الخ الی آخرہ سے ساری عبارت کی طرف اشارہ کر دیا ہے یہی جنہوں نے کام خراب کر دیا ہے۔ لیکن حضرت! یہی تو بات ہے یعنی الی آخرہ کے مختصر الفاظ ہیں۔ اس لیے کہ اگر پوری عبارت نقل فرما دیتے تو جو تاثر آپ اپنے مقلدین کو دینا چاہتے ہیں وہ ھباء منثورا بن جاتا لہٰذا عافیت اس میں نظر آئی کہ ایک لفظ لکھ کر الی آخرہ کہہ کر چلے جائیں اور یہی خیال کیا کہ کون جا کر التحقیق الجلیل کو دیکھے گا اب ہم مولانا مرحوم کی پوری عبارت معہ ترجمہ نقل کرتے ہیں پھر اپنے عرف سے تھوڑی سی گذارش پیش

کر کے انصاف ناظرین منصف پر چھوڑ تے ہیں مولانا مرحوم نے اول تو حمد صلوٰۃ لکھی ہے پھر تحریر فرماتے ہیں:

وبعد فان العمل المتوارث بين المسلمين هو ارسال اليدين بعد الركوع والمكتوب تتعلق بهٰذه المسئلة وهو الحق الذى لا محيص عنه والرسالة فى السندية واللسان السندى وان كنت لأعرفه لكن اصل المسئله واضحة عند ارباب البصيره والله يوفقنا لرضاه۔ والسلام"

مسلمانوں میں رکوع کے بعد ارسال الیدین ہی عمل متوارث رہا ہے اور یہ کتاب جس کی تقریظ لکھی جارہی ہے وہ بھی اس مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے اور یہی حق ہے جس سے بھاگنے یا پہلو تہی کرنے کی کوئی صورت نہیں اور رسالہ سندھی زبان میں ہے اور اگر چہ میں سندھی زبان نہیں جانتا لیکن اصل مسئلہ سمجھ والوں (اہل علم) کے نزدیک وضع ہے اور اللہ ہی اپنی رضا جوئی کی توفیق دے والسلام

ناظرین کرام غور فرمایئے حضرت مولانا مرحوم یہ فرمارہے ہیں کہ رکوع کے بعد ارسال الیدین ہی حق ہے جس سے کوئی مفر نہیں اور یہ مسئلہ اہل بصیرت (سمجھ رکھنے والوں (اہل علم) کے نزدیک واضح ہے) کیا کسی مسئلہ کے متعلق یہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے کہ "وہی حق ہے جس سے پہلو تہی کرنے کی کوئی صورت نہیں حالانکہ وہ مسئلہ محض توارث سے ثابت ہوا ہے یا محض مسلمانوں میں رسم رواج پاچکا ہے ایسی بات حضرت مولانا مرحوم کے شان علمی سے بعید بلکہ ابعد ہے اور پھر ایک محض متوارث چیز کے متعلق حضرت مولانا مرحوم یہ چیز کیسے فرماتے کہ یہ اہل بصیرت کے نزدیک واضح ہے کیا محض توارث کو دلیل پیش کرنا تقلید نہیں ہے؟ یقیناً تقلید ہے پھر وہ اہل بصیرت کے نزدیک واضح کس طرح ہوئی اس طرح کا طرز عمل اہل بصیرت کا تو قطعاً نہیں ہوسکتا البتہ اہل تقلید کا ہوسکتا ہے۔ اہل بصیرت کے نزدیک وہی مسئلہ واضح ہوتا ہے جو مبنی بر دلائل و براھین ہوتا ہے کہ محض ایسی چیز جو لوگوں میں پرانے زمانے سے چلی آرہی ہے اور وہ اس پر محض اس لیے عمل کرتے ہیں کہ وہ ان کو آباء واجداء سے ورثہ میں ملی ہے حاشا وکلا قرآن حکیم میں جہاں جہاں لفظ بصیرت کا آیا ہے اس کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ اہل بصیرت کون لوگ ہیں لہٰذا حضرت مولانا مرحوم کا یہ فرمانا کہ یہ مسئلہ اہل بصیرت کے نزدیک واضح ہے اور یہی حق ہے جس سے کوئی بھاگنے کی صورت نہیں جب یہی حق ہوسکتا ہے کہ یہ مسئلہ دلائل صیحہ اور براہین واضح پر مبنی ہو اگر یہ موٹی بات جناب کی سمجھ شریف میں نہیں آرہی تو اس میں ہمارا کیا قصور ہے باقی رہی یہ بات کہ حضرت مولانا مرحوم نے کوئی دلیل کیوں نہیں لکھی سو اس کے بارہ میں یہ معروض ہے کہ حضرت اس جگہ پر حضرت مولانا مرحوم کی حیثیت یا ان کا موقف صرف مقرظ کا ہے وہ تو تقریظ لکھ رہے ہیں لہٰذا یہ دلائل کے ذکر کرنے کا آخر کیا موقع تھا؟ اور توارث کا ذکر دلیل کے طور پر نہیں کیا

بلکہ اس سے یہ اشارہ کرنا تھا کہ یہ ارسال الیدین بعد الرکوع کا مسئلہ محض چند لوگوں کی ایجاد نہیں ہے جیسا کہ آج کل کے جناب کے مقلدین اس کو بدعت قرار دے رہے ہیں بلکہ یہ بین المسلمین متوارث رہا ہے اور بعداز بعد اور قرنا بعد قرن اس پر عمل ہوتا رہا ہے لیکن چونکہ جناب جیسے یہ بحث شاید بلکہ اغلبا اس کو مولانا مرحوم کی جانب سے ایک دلیل قرار دیتے اس لیے یہ اشارہ جو کالصریح ہے کر دیا کہ یہ مسئلہ محض توارث سے ہی ثابت نہیں بلکہ ہم اس کو علی وجہ البصیرت حق سمجھتے ہیں اور حق بھی ایسا جس کو ترک کر کے دوسری طرف کہیں جا ہی نہیں سکتے (الحق الذی لا محیص عنہ) اور ایسا حق محض تقلیدا نہیں ہوا کرتا اور نہ ہی اس کا موجب صرف توارث ہوا کرتا ہے۔ اب جناب سے ایک سوال ہے کہ آیا یہ حقیقت حضرت مولانا مرحوم کی عبارت سے آپ نے سمجھی تھی یا نہیں سمجھی تھی۔ اگر سمجھی ہی نہیں تھی تو ان مباحث پر خام فرسائی کی آخر ضرورت کیوں پیش آئی اور خواہ مخواہ بیچارے قلم کو کیوں زحمت دی؟ اس صورت میں تو جناب کے لیے یہی مناسب تھا کہ حضرت العلامہ شاہ بدیع الدین صاحب کے رسائل ہی اٹھائے رہتے اور لوگوں کو تبلیغ کر کے پھرتے کہ لوگ آنکھیں بند کر کے ان رسائل پر چلو حق یہی ہے۔ باقی خود ان باتوں پر قلم اٹھانا ہرگز مناسب نہ تھا اور اگر آپ نے یہ بات مولانا مرحوم کی عبارت سے سمجھ بھی لی تھی لیکن محض پارٹی بازی اور حمیۃ مذہبی کی وجہ سے یہ کاروائی فرمائی ہے تو یہ اور بھی سنگین بات بن جاتی ہے۔

فان کنت لا تدری فتلك مصیبه ۔وان کنت تدری فالمصیبة اعظم۔

یہاں پر اگر حضرت پیر صاحب نور اللہ شاہ نے مقدمہ کو ختم کر دیا ہے اس لیے ہم بھی اپنے قلم کی عنان روک لیتے ہیں اور آگے حضرت شیخ ابن باز زید مجدہ کی فتوی کا جائزہ لیا جائے گا سبحان ربك رب العزة عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

شیخ محترم ابن باز زید مجدہ کا فتوی امام بخاریؒ کی حدیث سے شروع ہوتا ہے فرماتے ہیں امام بخاری نے صحیح بخاری میں داھنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنے کے باب میں فرمایا ہے ''سہل بن سعد نے کہا لوگوں کو حکم دیا گیا کہ نماز میں داھنا ہاتھ بائیں ہاتھ کی کلائی پر رکھیں ......... کسی نمازی کے رکوع سے پہلے یا بعد قیام کی حالت میں داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ کی کلائی پر رکھنے کا جائز ہونا مذکورہ بالا صحیح حدیث سہلؓ کی روایت سے ثابت ہے۔ یعنی لوگوں کو حکم دیا گیا کہ نماز میں اپنا داھنا ہاتھ بائیں ہاتھ کی کلائی پر رکھیں یہ بات ہر فرد اچھی طرح جانتا ہے کہ سنت نبوی ﷺ کے مطابق رکوع کی حالت میں ہر نمازی کو اور ایک ہی سطح پر رکھتے ہوئے اپنے ہاتھوں کی ہتھیلیاں گھٹنوں پر رکھنا چاہیے (اصل میں اسی طرح ہے) لیکن سجدہ کی حالت میں ایسے اپنے ہاتھ فرش پر رکھنا چاہیے اس طرح کہ جسم سے علیحدہ رہیں اور نہ ہی اس کا شکم رانوں سے ملے اور نہ ہی رانیں

پنڈلیوں سے ملیں قدرے کی حالت میں اپنے ہاتھ رانوں اور گھٹنوں پر رکھنا چاہیے اس لیے سہلؓ کی روایت سے ہم یہ نتیجہ کر سکتے ہیں کہ سنت کے مطابق کسی نمازی کو رکوع سے قبل یا بعد قیام کی حالت میں اپنے اپنے ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ کی کلائی پر رکھنا جائز ہے جہاں تک مجھ ناچیز کو علم ہے ثابت نہیں ہوتی کہ حضور اکرم ﷺ نے ان دو حالتوں میں مختلف انداز یا طریقہ اپنایا ہو لوگ اس کی تردید کرنا چاہیں انہیں اس کا ٹھوس ثبوت پیش کرنا چاہیے ہم نے شیخ محترم کی پوری عبارت نقل کر لی ہے دیکھیے زیر نظر رسالہ من ص ۷۔ الی ص ۸۔

اب ہمارے معروضات ملاحظہ فرمائیں۔

اولاً:...... اس حدیث مبارک میں یہ بیان ہے کہ نماز میں فی الجملہ وضع ہے وضع الیمنی علی الشمال فی الصلوٰۃ) اور اس کا عمل دوسری احادیث سے متعین ہو چکا ہے وہ اولی قیام یعنی قیام قبل الرکوع ہے اور یہی وجہ ہے کہ حضرت امام بخاریؒ اس حدیث کو قیام قبل الرکوع کی ہیئت بیان کرنے کے سلسلہ میں ہی لائے ہیں۔ امام المحدثین کی ترتیب ابواب اور اپنی صحیح میں اسلوب انداز اس پر شاہد عدل ہے چنانچہ امام والا مقام اس حدیث کو ابواب صفۃ الصلوٰۃ اس کے بعد رفع الیدین صفۃ الصلوٰۃ میں پہلے جو باب منعقد کیا ہے وہ باب ایجاب التکبیر وافتتاح الصلوٰۃ اس کے بعد باب رفع الیدین فی التکبیرۃ الاولی مع الافتتاح سواء اس کے بعد رفع الیدین کے مسئلہ کا سلسلہ قائم رکھتے ہوئے دو باب رفع الیدین اذا کبر واذا رکع واذا رفع" کا انعقاد کیا ہے۔ اس کے بعد دو باب الی این یرفع یدیه" ہے پھر رفع الیدین اذا قام من الرکعتین" کا باب منعقد کیا ہے اس کے بعد آتا ہے یا وضع الیمنی علی الیسری پھر باب الخشوع فی الصلوٰۃ اس کے بعد دو باب ما یقول بعد التکبیر" ہے پھر اس کے ساتھ ملحق ایک باب بلا ترجمہ ہے پھر باب رفع البصر الی الا مام فی الصلوٰۃ کیونکہ رکوع و سجود میں امام کی طرف نظر اٹھائی نہیں جاسکتی اسی طرح پھر باب رفع البصر الی السماء فی الصلوٰۃ اسی مناسبت سے پھر باب التفات فی الصلوٰۃ ہے پھر اس التفات کے متعلق ایک اور باب ہے اس کے بعد قراۃ کے ابواب شروع ہو جاتے ہیں جو تقریباً سولہ ابواب تک چلتے ہیں پھر تامین کا مسئلہ شروع ہوتا ہے جو تین ابواب میں ختم ہوتا ہے پھر رکوع کے ابواب شروع ہوتے ہیں اسی رکوع میں تکبیر کے مسئلہ سے حرز اللباب بجوز میں پھر رکوع سے سر اٹھانے کے وقت تکبیر کا اہتمام بیان فرمایا ہے پھر دوبارہ رکوع کے مسائل شروع ہوتے ہیں ان کے بعد قیام بعد الرکوع کا مسئلہ آتا ہے اور اس قیام کے لیے چار باب منعقد کیئے ہیں لیکن ایک باب میں بھی مذکورہ بالا حدیث (حدیث سہل بن سعدؓ) ذکر نہیں فرمائی حالانکہ امام والا مقام کے طرز و انداز اس قسم کا ہے کہ وہ ہر مسئلہ کے لیے اسی حدیث کو بار بار لوٹاتے ہیں دیکھیے مواضع ثلاثہ میں رفع الیدین کے لیے پہلی حدیث افتتاح والی کافی

تھی لیکن رکوع درفع الرأس من الرکوع کے لیے الگ باب باندھا اور حدیث وہی حضرت ابن عمرؓ والی لائی جب پہلی کافی تھی تو دھرانے کا کیا مقصد اسی طرح قیام بعد الرکعتین کے لیے رفع الیدین کے اثبات کے لیے علیحدہ باب منعقد فرمایا حالانکہ اس کے لیے اذا قام فی الصلوٰۃ والی حدیث کافی تھی'' کما لا یخفی'' کم ازکم آپ کے استدلال کی طرز پر یہ ایک ہی حدیث کافی تھی تو دوبارہ لوٹانے کی ضرورت؟ اگر کوئی کہے کہ دوبارہ اس کا اعادہ اس لیے کیا کہ اس کی تصریح حدیث میں آچکی تھی اس لیے اعادہ کیا تو ہم یہ گذارش کریں گے کہ اگر ایک مسئلہ کو محض اس لیے ددبارہ لوٹایا جاتا ہے کہ اس کی تصریح آچکی ہے اگرچہ عموم میں وہ داخل ہے تو یہ اور بھی اس بات کو موکد ٹھہراتا ہے کہ جس مسئلہ کی تصریح نہ ہو صرف عمومات ہی ہوں ان کو اس مسئلہ کے بیان کو لوٹانا چاہیے تاکہ قارئین کو علم ہوجائے کہ اس رکن یا مسئلہ کی پوزیشن یا ہیئت بھی ویسی ہے جس کے پہلے اس کے مشابہ رکن کی تھی پھر کیا وجہ ہے کہ امام المحدثین اس حدیث کو ابواب رفع الرأس من الرکوع یا قیام بعد الرکوع کی ہیئت بیان کرنے کا سلسلہ میں کیوں نہیں لائے جب بعد الرکعتیں والے قیام کا ددبارہ ذکر فرمایا حالانکہ وہ بالکلیہ پہلے قیام (ابتدائی وافتتاحی قیام) کے مشابہ اس سے مستحب اور اس لیے ''اذا قام فی الصلوة رفع یدیه'' میں داخل ہے تو قیام بعد الرکوع کے سلسلہ میں ان کو ضروری تھا کہ اس حدیث کو لوٹاتے صفحہ ۶۶

این سعادت بروز بازوئے نیست

تانہ بخشد خدائے بخشندہ

جب منصف مزاج۔ ناظرین کے سامنے یہ بات صاف ہوگئی کہ امام المحدثین کے نزدیک حدیث ابن سعدؓ میں قیام بعد الرکوع داخل نہیں ہے تو ازروئے انصاف ترجیح اسی موقف کو ہونی چاہیے کیونکہ امام المحدثین کی فقاہت طرفین کے نزدیک مسلم ہے بلکہ امام المحدثین صرف فقیہ نہیں بلکہ فقیہ گر بھی ہیں۔ لہٰذا شیخ محترم کے لیے مناسب تو یہ تھا کہ امام والا مقام کے موقف سے اتفاق کرتے ہوئے یہ فرماسکتے ہیں کہ ''هم رجال ونحن رجال'' ہمیں بھی اس سے استنباط اور اس میں اجتہاد کا حق ہے لیکن اس صورت میں فریق مقابل بھی کہہ سکتا ہے کہ اس طرح ہمیں بھی اجتہاد کا حق ہے پھر آپ کا ہی اجتہاد اور استنباط صحیح کیوں ہونا چاہیے؟

**ثانیاً**...... یہ حدیث قیام بعد الرکوع کے بارہ میں نص نہیں ہے اس لیے کہ نص کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اور اس لیے کہ اگر اس معاملہ میں نص ہوتی تو امام المحدثین کی فقاہت سے کبھی مخفی نہ رہتی اور وہ اس کو ضرور ابواب القیام بعد الرکوع میں ذکر کرتے کما مر۔ خود حضرت شیخ محترم زید مجدہ کے الفاظ جو رسالہ

زیر نظر کے صفحہ ۸ سطر ۵ پر ہیں یعنی ''ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ یہ الفاظ بھی وضاحت سے کہہ رہے ہیں کہ یہ استدلال محض استنباطی ہے نص نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ استنباط دو وجہ سے صحیح نہیں ہے۔

**پہلی وجہ**: ......اس استنباط کی بنیاد اس پر ہے کہ دونوں قیاموں میں فرق نہیں ہے حضرت شیخ زید مجدہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک مجھ ناچیز کو علم ہے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ حضور اکرم ﷺ نے ان دو حالتوں میں مختلف انداز یا طریقہ اپنایا ہو' اگر شیخ محترم کی مراد اس سے یہ ہے کہ آن حضرت ﷺ نے ان دونوں قیاموں میں کوئی مختلف انداز نہیں اپنایا تو یہ بر باطل ہے کیونکہ قیام قبل الرکوع میں قراۃ فرض ہے لیکن قیام بعد الرکوع میں قراۃ نہیں ہوتی امام سمع اللہ لمن حمدہ اور دوسری ادعیہ ماثورہ پڑھتا ہے اور مقتدیوں کو حکم ہے کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو ربنا ولک الحمد الخ کہیں لہٰذا مختلف انداز تو ہوا اور مختلف انداز بھی ایسا کہ جو ایک میں رکن ہے (یعنی قراۃ القرآن) وہ دوسرے میں بالکل نہیں ہوتا لہٰذا کلیۃ یہ مختلف انداز کیسے نہ ہوا بلکہ اختلاف تو ہے اگر مراد یہ ہے کہ صرف ہیئت (وضع وغیرہ) میں اختلاف نہیں ہے لیکن یہ عدم اختلاف ہیئت کہاں سے ثابت کیا جارہا ہے ایسی کوئی صریح حدیث تو ہے نہیں جس میں یہ ہو کہ اپنے ان دونوں قیاموں میں ایک ہی ہیئت اختیار فرمائی اور مختلف انداز اختیار نہیں فرمایا۔ لہٰذا یہ عموم اختلاف ہیئت فرد اول مسئلہ کے جو ہنوز تشنہ اثبات ہے لہٰذا یہ دلیل کس طرح بنا غور فرمائیں۔ اگر اس حدیث کو عدم اختلاف پر دلیل قرار دیں گے تو یہ مصادرۃ علی المطلوب ہوا علاوہ ازیں اس حدیث میں لفظ قیام تو ہے مذکور پھر نہیں ہے پھر یہ دونوں قیاموں کو مستلزم یا شامل کیسے ہوا؟ اگر لفظ ''صلوٰۃ'' سے پوری رکعت مراد لیں جیسا کہ شیخ کی عبارت بھی اس پر دال ہے اس لیے یہ کہا جائے کہ دوسرے ارکان کا تو بیان آچکا باقی رہتے ہیں یہ دو قیام اس لیے یہ دونوں اس میں داخل ہوں۔ اگر یہی منشا ہے تو اس کا جواب آگے آرہا ہے اور مزید برآن اس عدم اختلاف کا دعوی حضرت شیخ زید مجدہ نے اپنے علم کی بنا پر کیا ہے اور آں محترم بخوبی جانتے ہیں کہ وفوق کل ذی علم علیم لہٰذا اگر انہیں معلوم نہیں ہوسکا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا ہے کہ کسی دوسرے کو بھی اس کا علم نہیں یا واقعہ ان دونوں میں کوئی مختلف انداز نہ تھا بلکہ ہمارے نزدیک آن حضرت ﷺ کے قول وفعل سے مختلف انداز ثابت ہے۔ قول حدیث امام احمد کے مسند میں ہے جس میں یہ الفاظ ہیں ''فاقم صلبك حتى ترجع العظام الى مفاصلها'' اس قول سے علمی ولغوی قواعد سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد الرکوع قیام میں ارسال کرنا چاہیے کیونکہ عظام جمع کثرت کا صیغہ ہے اور اس پر صرف اس تعریف جو استغراق کے لیے ہی داخل ہے لہٰذا سب ہڈیوں کو اپنے جوڑوں (مفاصل) کی طرف رجوع ہونا ہے اور یہ تب ہی ہوسکتا ہے کہ ارسال ہو اور اس عمومی اور کلی معنی پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ (حتى ترجع كل عظم

فی موضعہ) یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ یہی الفاظ جلسے کی حالت میں بھی وارد ہیں کیونکہ وہاں خود حضرت رسول اللہ ﷺ کی طرف سے وضاحت ہو چکی ہے اور ہاتھوں وغیرھا کا خود ان کے اسوہ حسنہ سے مثال لیا لیکن وہاں قیام بعد الرکوع میں ان سب عظام کے داخل ہونے سے کوئی مانع ہے ہی نہیں۔ لہٰذا اس قول حدیث صحیح سے ارسال کا حکم معلوم ہو اور دوسری حدیث فعل ہے جو صحیح بخاری میں حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں "حتی یعود کل فقار ومکانہ" کل فقار بھی سب ہڈیوں کو شامل ہے اس کو صرف ریڑ کی ہڈیوں کے لیے سمجھنا محدود علمیت کا نتیجہ ہے دیکھئے امام صاحب کا قول (فتح الباری وغیرہ) لہٰذا اس فعلی حدیث سے بھی ارسال کا ثبوت ملتا ہے اور ہمارے اس استدلال پر وہ خدشات وارد نہیں ہوتے جو آن جناب کے استدلال اور استنباط پر وارد نہیں ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں یہاں اگر آن جناب قواعد علمی اور فنی قوانین سے اس استدلال کو غلط ثابت فرمالیں تو اس پر عذر کیا جا سکتا ہے ورنہ جس طرح آن محترم کو استدلال واجتہاد کا حق ہے ہم سمجھدان بھی اس کا حق رکھتے ہیں اور لطف یہ کہ جناب کے استدلال پر خدشات وارد ہیں ہمارا استدلال واستنباط بحمد اللہ ان ایرادات سے محفوظ ہے۔

**دوسری وجہ:** ...... اس استنباط کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کی صفۃ الصلوٰۃ سے پتہ چلتا ہے کہ قیام بعد الرکوع میں بھی آپ کافی دیر کھڑے رہتے یعنی اس کو بھی طویل کرتے تھے لہٰذا اگر دونوں میں وضع ہوتا تو مسبوق کے لیے بڑی پریشانی کا باعث ہوتا کیونکہ اگر وہ آتا اور امام ...... دو رکعتیں پڑھ کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوا ہے تو اس صورت میں چونکہ قیام بعد الرکوع سے مشابہ ہو جاتا ہے لہٰذا اگر مسبوق نے اس کو قیام بعد الرکوع ہی سمجھ کر قراۃ نہ کی اور امام صرف فاتحہ پڑھ کر رکوع میں چلا گیا تو اس کی رکعت فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ قراۃ جو فرض ورکن تھی وہ پائی نہیں گئی اور اگر امام تو قیام بعد الرکوع میں ہے لیکن مسبوق نے سمجھا کہ یہ قیام قبل الرکوع ہے اس لیے اس نے قراۃ کی تو یہ آنحضرت ﷺ کے ارشاد یعنی "واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولك الحمد" سے انحرافی ہوگی اس طرح اس سے کافی انتشار پیدا ہوتا اور اگر ایسا ہوتا کہ لامحالہ آن حضرت ﷺ سے اس مشکل سے کسی نہ کسی مخرج کا بھی ورود ضرور ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے لہٰذا یہ استنباط صحیح نہیں ہے۔ باقی شیخ محترم کا یہ فرمانا کہ تردید کرنے والوں کو ٹھوس ثبوت پیش کرنا چاہیے اس کے متعلق ہماری باادب گذارش ہے کہ۔ جناب اعلیٰ! ٹھوس ثبوت جناب کے پاس بھی نہیں۔ صرف استنباط ہے اور اجتہاد ہے اور ہمارے پاس بھی یہی استنباط ہے اب فیصلہ منصف مزاج حضرات کو کرنا چاہیے کہ استنباط کونسا صحیح اور قرین عقل وقیاس ہے۔ آپ بھی عمومات کو لیتے ہیں ہم بھی عمومات کو لیتے ہیں لیکن آپ کی طرف استدلال سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں ہماری

طرف استدلال ہے وہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے اب "اثـمهما اکبر من نفعهما" کی کسوٹی پر رکھ کر معلوم کرلیں کہ کونسا پہلو اسلم وارجح الی الصواب ہے۔

**ثالثاً**: ...... اس حدیث میں بیان ہے کہ نماز میں فی الجملہ وضع سے محل کا تعین اس میں نہیں ہے یہ محل کا تعین دوسری مفصل احادیث سے ہوتا ہے اور امام المحدثین بسا اوقات ترجمۃ الباب میں ایک حکم ذکر کرتے ہیں لیکن اس کے تحت جو حدیثیں لائے ہیں وہ مجمل ہوتی ہیں یا اس میں اس حکم کے مناسب لفظ نہیں ہوتا لیکن وہاں ان کی مراد دوسرے طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے جس میں وہ مفصل بیان ہوا ہے اس میں اس حکم کے مناسب الفاظ ہوتے ہیں پھر ان اشارہ کردہ طرق میں سے کبھی تو صحیح میں دوسری جگہ مذکور ہوتے ہیں اور کبھی صحیح میں یا کسی جگہ بھی نہیں ہوتے بلکہ کسی دوسری کتاب حدیث میں مذکور ہوتے ہیں جیسا کہ صحیح بخاری اور فتح الباری کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے اس طرح یہاں وضـع الیـمـنی علی الیسری کے ترجمہ کو پہلے قیام کے سلسلہ میں ذکر فرمایا ہے اور حدیث سہلؓ کی ذکر فرمائی ہے جو مجمل ہے لیکن دوسری احادیث میں اس کا بیان آچکا ہے کہ اس کا محل قیام قبل الرکوع ہے لیکن حضرت شیخ محترم زید مجدہ نے صلوٰۃ سے پوری رکعت مراد لے کر دونوں قیاموں کو اس میں شامل کرلیا ہے حالانکہ ہر جگہ پر موقعہ پر صلوٰۃ سے مراد پوری رکعت نہیں ہوا کرتی لفظ صلوٰۃ کو سمجھنے کے لیے سیاق وسباق اور دوسرے قرائن پر نظر رکھنی پڑتی ہے تب جاکر اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صلوٰۃ سے کیا مراد ہے لیجئے ایک حدیث ہم بھی پیش کرتے ہیں۔

عـن ابی هریرة فی کل صلوٰۃ قراء ۃ فما أسمعنا النبی ﷺ اسمعنا کُم وما اخفی منّا اخفینا معکم . (صحیح مسلم)

ہر نماز میں قراۃ ہے پھر جس نماز میں آپ نے ہمیں قراۃ سنائی یا قراۃ بالجہر کی اس میں ہم آپ کو جہری قراۃ سناتے ہیں اور جس میں آپ نے قراۃ کا اخفاء کیا یا آہستہ قراۃ کی ہم بھی اس میں آپ سے مخفی کرتے ہیں یا آہستہ کرتے ہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر نماز صلوٰۃ میں قراۃ ہے اور صلوٰۃ آپ کے نزدیک پوری ایک رکعت ہے ہر رکعت کے اجزاء ترکیبی یہ ہیں۔ قیام'' رکوع ، اعتدال بعد الرکوع ، سجدہ ، جلسہ بین السجدتین ، دوسرا سجدہ۔ دوسرے سجدہ کے بعد پھر جلسہ (جس کو عام اصطلاح میں جلسہ استراحت کہا جاتا ہے) یہ سات اجزاء ترکیبی ہوئے ایک رکعت کے اب مذکورہ بالا حدیث کو لیتے ہیں اس میں مذکور ہے کہ '' یہ صلوٰۃ میں قراۃ'' ہے قاعدہ کے بموجب رکعت کے ان ساتوں اجزاء میں قراۃ ہونی چاہیے تھی لیکن رکوع میں تسبیح ودوسری اُدعیہ وارد ہیں اعتدال میں [illegible] وارد ہیں سجدتین میں بھی تسبیح اور دوسری اُدعیہ ماثورہ ہیں بلکہ رکوع

وسجود میں قراۃ سے منع فرمایا گیا ہے اور بین سجدتین میں بھی دوسرے ادعیہ ماثورہ ہیں اب ان پانچ اجزاء کو علیحدہ کر دو تو باقی دو رکن رہتے ہیں یعنی قیام قبل الرکوع اور جلسہ جو دوسرے سجدہ کے بعد آتا ہے لہٰذا مذکورہ بالا حدیث میں جو یہ حکم ہے کہ ہر نماز میں قراۃ ہے تو یہ قراۃ قیام قبل الرکوع اور جلسہ بعد السجدۃ الثانیہ میں لازمی طور پر ہونی چاہیے کیونکہ ان دو رکنوں کو قراۃ کے اعتبار سے کسی حدیث میں علیحدہ علیحدہ نہیں کیا گیا یعنی کسی حدیث میں اس طرح نہیں آیا کہ جلسہ بعد السجدۃ الثانیہ میں قراۃ نہ کرو جب منع بھی وارد نہیں اور صلوٰۃ کا لفظ "عندکم" پوری رکعت پر اطلاق ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں رکنوں میں قراۃ کو لازم قرار دیں۔ بلکہ بموجب صحیح حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب" اس جلسہ (جلسہ استراحت میں فاتحہ کو لازم قرار دیں کیونکہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور نماز کم از کم ایک رکعت ہے (کما ھو المفروض عندکم) اور رکعت کے پانچ اجزاء میں دوسرے اذکار متعین ہو چکے ہیں لہٰذا باقی قیام قبل الرکوع اور جلسہ بعد السجدتین الثانیہ بچتے ہیں ان میں فاتحہ کے وجوب کا قول بیان کریں۔ یا پھر صحیح حدیث سے اس جلسہ کا قراءۃ الفاتحہ کے حکم سے مستثنیٰ ہونا ثابت فرمائیں یا پھر اس مفروضہ سے دست بردار ہو جائیں اور جلسہ (جلسہ استراحت) اتنا خفیف بھی نہیں ہوا کرتا تھا کہ فاتحہ جیسی آسان سورۃ بھی ختم نہ ہو سکتی اور اس صورت میں جلسہ میں فاتحہ کا پڑھنا حدیث مذکورہ بالا کے "وما اخفی منا اخفیناہ منکم" کے قطع میں شامل ہوگا فتدبروا۔

اصل حقیقت یہ ہے کہ صلوٰۃ کی معنی کا تعین سیاق وسباق وقرائن لفظیہ وحالیہ سے ہوتا ہے جہاں سباق پوری رکعت کا متقاضی ہوگا وہاں پوری رکعت مراد ہوگی اور جہاں قرائن لفظیہ وحالیہ یا خارجیہ اس سے صرف ایک جزء یا رکن کی معنی لینے کی متقاضی ہوں وہاں صرف وہ جز یا رکن مراد ہوگا اب اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کے اگر ہم حضرت سہل بن سعدؓ والی حدیث کو دیکھتے تو کوئی خلل واقع نہ ہوتا اور نہ کوئی الجھن باقی رہتی اور نہ معنی میں کوئی خرابی لازم آتی ہے۔

ورابعا:...... اس قسم کی تراکیب سے عمومات پر حضرت شیخ دام مجدہ ہر جگہ عمل پیرا نہیں ہوئے لیجئے ایک مثال مختصراً اس جگہ عرض رکھتے ہیں "چونکہ ان کا بیان تفصیل سے پیچھے بیان ہو چکا ہے۔ اس لیے یہاں اشارات ہی کافی ہوں گی۔

(۱) صحیح بخاری میں ابواب صفۃ الصلوۃ میں یہ حدیث ہے

عن سالم ابن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ قال رایت رسول اللہ ﷺ اذا قام فی الصلوۃ یرفع یدیہ حتی تکونا حذو منکبیہ الحدیث

عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں انہوں نے آن حضرت ﷺ کو دیکھا کہ جب بھی نماز میں کھڑے

ہوتے تو کاندھے کے برابر اپنے ہاتھ اٹھاتے۔

اس عموم کی یہ تقاضا ہے کہ ہر نماز کی دوسری، چوتھی، اور وتر کی ہر رکعت میں نویں رکعت تک اور جب بھی کسی رکعت میں سجدہ تلاوت کر کے اٹھتے تو ان سب حالات میں رفع الیدین کرتے حالانکہ شیخ اوران کے متبعین ان سب مواضع پر ہاتھ نہیں اٹھاتے اور کوئی ایسی حدیث وارد نہیں جو ان مواضع کو رفع الیدین سے مستثنی کرے۔ کیونکہ جب بھی کھڑے ہوئے کے الفاظ کا یہی تقاضا ہے کہ ان میں بھی رفع ہو اس کے لیے یہ صورتیں بھی کھڑا ہونے کی وجہ سے اذا قام میں داخل ہیں لیکن ان مواضع میں رفع یدین کے ترک کا کوئی ٹھوس بلکہ ان ٹھوس ثبوت پیش نہیں فرمایا گیا کہ آں حضرت ﷺ نے ان مواضع میں کوئی مختلف انداز کو اپنایا ہو پھر یہ تفریق کیوں؟ اس عموم کی نظر اندازی کیوں؟ اس سنت سے تغافل بلکہ تجاہل عارفانہ کیوں؟ آپ یہ نہیں فرما سکتے کے حضرت امام محدثین نے بھی اس سے صرف افتتاحی قیام سمجھا ہے اس لیے کہ جناب والا مقام تو امام المحدثین کی فقاہت کا لحاظ حدیث سہل بن سعدؓ میں بھی ترک کر چکے ہیں کیونکہ امام بخاری اس حدیث کو صرف قیام قبل الرکوع کی ہیئت بیان کرنے کے لیے لائے ہیں کما مر مفصلاً لیکن جناب نے اس میں عموم پیدا کرنے کے اس کو دونوں قیاموں کے لیے مستدل بنا دیا لہٰذا یہاں ان کے اتباع کی ضرورت کیوں پیش آئی اگر چہ وہاں عموم اس لیے لیا کہ الفاظ عموم کے تھے تو جناب یہاں بھی وہی قصہ ہے الفاظ یہاں بھی عام ہیں بلکہ حدیث سہلؓ سے بدرجہ زیادہ اس لیے کہ حدیث سہلؓ میں قیام کا ذکر نہیں صلوٰۃ کو پوری رکعت کے معنی میں لے کر پھر استدلال کیا گیا ہے گویا حدیث سہلؓ میں جب اپنی طرف سے چند مقدمات کا پیوند لگایا گیا تب جا کر آپ کا مدعا ثابت ہوا اور وہ مقدمات بھی مخدوش لیکن یہاں براہ راست قیام کا ذکر ہے اور الفاظ ان کے اذا سے شروع ہوتے ہیں اس لیے سنت ہے لیکن جناب اس سنت پر عمل نہیں کرتے۔

عن عبداللہ بن عمرؓ ان رسول اللہ ﷺ کان اذا جلس فی الصلوٰۃ وضع یدیہ علی رکبتیہ الحدیث. (صحیح مسلم)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ بیشک آں حضرت ﷺ جب بھی نماز میں بیٹھتے تو اپنے ہاتھ گھٹنوں پر رکھتے تھے۔

اس عموم کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ آدمی اگر نماز بیٹھ کر پڑھے مثلاً بیمار ہو یا وتر کے بعد دوگانہ سنت ادا کر رہا ہو یا تمام نفلی نماز ہو کیونکہ گو بیٹھ کر نماز پڑھنے سے آدھا ثواب ملتا ہے لیکن نفل نماز بیٹھ کر پڑھی جا سکتی ہے بھر حال اس حالت میں بھی آپ کو فتوی دینا چاہیے کہ نماز شروع کرتے ہی ہاتھ سینہ پر باندھنے کے بجائے گھٹنوں پر رکھنا چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی جلسہ ہے نہ کہ سونا یا کھڑا ہونا یا لیٹنا وغیرہ اور یقیناً بیٹھ کر نماز پڑھنے کی جو

بھی صورت اختیار کی جائے گی اس کے لیے ثبوت درکار ہے جو کہ اس میں اس جلسہ کے عموم حکم سے کوئی مختلف انداز اختیار کرنے کا وجہ جواز بن سکے حالانکہ واضعین حضرات جب بیٹھ کر نماز پڑھتے تو بیٹھنے کی ہیئت اختیار کرتے ہیں جو اس حدیث ابن عمر والی میں ہے یعنی ٹانگیں بچھاتے ہیں تشہد کی حالت کی طرح حالانکہ اس ہیئت کا ماخذ بھی یہی حدیث ہے ورنہ اور کسی حدیث سے وہ بیٹھنے کی یہ ہیئت نہیں ہے اس لیے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی حالت میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا چاہیے جیسا کہ اس حدیث ابن عمرؓ کا تقاضا ہے یعنی جب بیٹھ کر نماز پڑھنے میں تربیع وغیرہ کو ترک کر کے تشہد کی بیٹھنے کی طرح ہیئت اختیار کرتے ہیں تو بقیہ اعضاء میں مثلاً ہاتھ وغیرہ کے بارہ میں وہی ہیئت کیوں نہیں اختیار کی جاتی اس حدیث ابن عمرؓ (کان اذا جلس) الخ میں مذکور ہے۔ خصوصاً اس صورت میں کہ "اذا کان قائما فی الصلوٰة الخ" میں قیام کا بیان ہے جو آپ کا متدل ہے تو اس حدیث میں بیٹھنے کی حالت میں نماز پڑھنے کی حالت کا بیان یعنی اس تقابل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیام کی حالت میں وضع علی الصدر ہے تو جلوس کی حالت میں وضع علی الرکبتین ہے پھر آپ اس میں بھی وضع علی الصدر کیوں کرتے ہیں کیا یہ اذا جلس فی الصلوٰۃ کے عموم کے برخلاف نہیں اور ظاہر ہے کہ بموجب تحریمها التکبیر " ہی کسی نمازی نے تکبیر کہی وہ فی الصلوۃ نماز میں ہوگیا لہٰذا جلوس فی الصلوۃ ہوا اس لیے آپ کو ابتداء سے ہی گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا چاہیے اور یہ موجودہ تفریق بلا وجہ دلیل ہے شیخ محترم کے پہلے دلیل پر کلام تام ہوا۔

آگے پھر حضرت شیخ زید مجدہ فرماتے ہیں۔

وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیام کی حالت میں نماز میں اپنا داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھتے تھے رسالہ زیر صفحہ ۸۔ اس حدیث سے مراد وہی امام نسائی والی حدیث "اذا کان قائما فی الصلوٰة الخ" ہے جس پر ہم مقدمہ میں کلام کرتے ہوئے تفصیل سے بحث کر کے آئے ہیں اور یہ بھی وہی لکھا ہے کہ یہ عموم قیام حضرت وائلؓ والی حدیث رواۃ کے تصرف سے آ گیا ہے ورنہ اصلی حدیث یا تو پہلے قیام کے لیے وارد ہے یا مجملا ان الفاظ سے آئی ہے اور رأیت رسول اللہ ﷺ واضعا یمینه علی شماله فی الصلوٰة اور اس قسم کی روایات پر شیخ محترم کے پہلے دلیل پر کلام کرتے ہوئے ہم نے مفصل بحث کی ہے۔ وما هو منك ببعيد ان شئت فارجع اليه۔ چونکہ اس حدیث سے مقدمہ پر کلام کے دوران کافی طویل بحث آ چکی ہے لہٰذا ان کا اعادہ مناسب نہیں ہے۔ آگے شیخ محترم زید مجدہ فرماتے ہیں ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ وائلؓ نے کہا کہ انہوں نے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کہنے کے بعد اپنا ہاتھ بائیں ہتھیلی کی پشت اور کلائی پر رکھتے ہوئے دیکھا (اس لیے یہ بات

بالکل واضح اور درست ثابت ہوجاتی ہے کہ نمازی کو قیام کی حالت میں اپنے داہنے ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت اور کلائی پر رکھنا چاہیے خواہ رکوع کے پہلے کی حالت ہو یا بعد کی کیونکہ مذکورہ بالا روایت میں دونوں حالتیں شامل ہیں رسالہ مذکورہ صفحہ ۸۔

**ہماری گذارش:** ......ابوداؤد والی روایت میں صرف پہلے قیام کا ذکر ہے اور یہ مسلم ہے اور متفق علیہ ہے باقی قیام بعد الرکوع اس میں شامل ہے۔ کیونکہ خاص میں عموم پیدا نہیں کیا جاسکتا لیکن غالباً شیخ کی مراد یہ ہے کہ جب تو پہلے قیام میں وضع کرتا ہے تو قیام بعد الرکوع میں بھی وضع ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ بھی قیام ہے اور اذا کان قائما ان دونوں کو شامل ہے لہٰذا قیام بعد الرکوع کی ہیئت بھی پہلے قیام کی طرح ہونی چاہیے کیونکہ ان کی رائے میں آن حضرت ﷺ دونوں قیاموں میں مختلف (انداز و ہیئت اختیار نہیں فرمایا۔ لیکن اوپر صفحات میں ہم تفصیلاً عرض کر کے آئے ہیں کہ "اذا کان قائما" الخ میں راوی سے عموم پیدا ہوگیا ہے لیکن اصل مراد صرف پہلا قیام ہی ہے یہاں راوی نے صرف پہلے قیام کو عمومی الفاظ میں کیوں بیان کیا۔ اس کی اصلی وجہ بھی مذکور بالا ابحاث کے دوران تحریر کر چکا ہوں۔ ............کی صورت میں جو خدشات ............وہ ضروری نہیں اور ان دو قیاموں میں کچھ ہے یا نہیں اور کچھ تفاوت ............یہی چاہیے یا نہیں اور اگر ان میں اختلاف کو تسلیم کیا جائے تو اس کی کیا دلیلیں ہیں یہ صفحات میں گذر چکا ہے فلیراجع۔

آگے شیخ محترم صفحہ ۹ کے اخیر تک کوئی ایسی بات ذکر نہیں فرماتے جو زیر بحث مسئلہ سے تعلق رکھتی ہو ناظرین کرام خود ہی دیکھ لیں۔

آگے صفحہ ۱۰ پر یہ عبارت ہے ''امام احمد اور ان کے عقیدہ کے بارے میں لکھا ہے کہ نمازی کو رکوع کے بعد قیام کی حالت میں اختیار ہے خواہ وہ اپنا ہاتھ بائیں ہاتھ کی کلائی پر رکھے یا ارسال کرے (چھوڑ دے) میرے علم میں اس روایت کے بارہ میں کوئی مستند شہادت نہیں ہے۔

ہماری گذارش! پہلے قیام و قیام قبل الرکوع کے متعلق امام احمد کا مسلک وضع ہی ہے ہاں قیام بعد الرکوع میں اختیار دیتے ہیں۔ جیسا کہ شیخ مرحوم نقل فرماتے ہیں اور اس لیے صاف ظاہر ہے کہ امام احمد کو قیام بعد الرکوع میں کوئی دلیل وضع یا ارسال کی نہیں ملی اس لیے دونوں کو جائز رکھا ورنہ اگر ان کو دلیل ملتی یا اگر قیام بعد الرکوع کو بھی ان احادیث میں جن کو شیخ محترم اپنے موقف کے دلیل میں پیش فرما رہے ہیں۔ شامل وداخل سمجھتے تو قطعاً دونوں کا اختیار نہ دیتے۔ کیونکہ جس بات کے متعلق یہ تحقیق ہوجائے یہ سنت نبوی ﷺ ہے۔ اس کے برخلاف کرنے کو جائز قرار دینا اہل بدعت کا کام ہے نہ کہ امام احمد جیسے سنت کے شیدائی اور اہل سنت والجماعت کا اور اس اختیار دینے سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ خود ان کا عمل کیا تھا وضع پر عمل کرتے تھے یا

ارسال پر یا کبھی اس پر اور کبھی اس پر بہر کیف خود ان کے عمل کے متعلق اس بات میں کوئی نہیں ہے۔ باقی حضرت شیخ کا فرمانا کہ میرے علم میں اس روایت کے بارہ) میں یعنی وضع وارسال دونوں کو جائز رکھنے کے بارہ میں کوئی مستند شہادت نہیں یہ بات اس آدمی کے متعلق صحیح ہوسکتی ہے جس کو ان دونوں میں سے کسی ایک کی دلیل مل گئی ہو لیکن جس کو کوئی دلیل قاطع نہیں ملی (جیسے امام احمد مثلا) تو ان کے لیے ان دونوں باتوں کو جزوی طور پر جائز رکھنے کے سوا اور کوئی صورت نہیں کیونکہ جب وہ دیکھتے نہیں کہ دونوں ہی قیام ہیں تو ہیئت میں بھی یکسانیت مناسب نظر آتی ہے اس لیے وضع کو جائز رکھا دوسری جانب ان دونوں میں جو فرق ان وامتیازات میں اور دونوں میں ایک ہی ہیئت اختیار کرنے سے جو الجھن لاحق ہوتی ہے اس پر نظر رکھی تو ارسال کو جائز رکھا یعنی یہ معاملہ سراسر اجتہادی بن گیا ان کا اجتہاد اگر صحیح نہ بھی ہو تب بھی ان کو ایک اجر تو مل گیا بہر صورت امام احمدؒ کے لیے یہی صورت مناسب تھی۔

صفحہ ۱۱ پر علامہ ناصر الدین البانی پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کیونکہ صرف انہوں نے اپنے طرز پر یقین کر لیا ہے کہ داہنے ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنا (جب کہ نمازی شخص رکوع سے قبل یا بعد قیام میں ہو) اختراع ہے۔

شیخ محترم ایک مانی ہوئی شخصیت ہیں اور ہمیں ان کا احترام ہے لیکن جیسا کہ مثل مشہور ہے کہ "لکل جواد...... وکل صارم نبوه" اس جگہ حضرت شیخ زید مجدہ کی ایک فاحش غلطی سرزد ہوئی ہے شیخ محترم کا کہنا اور جیسا کہ اس رسالہ میں درج ہے اور ابھی ہم نقل کر کے آئے ہیں کہ حضرت العلامہ البانی قیام قبل الرکوع خواہ بعد الرکوع میں ہاتھ باندھنا بدعت قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ قطعا صحیح نہیں حضرت العلامہ البانی صرف رکوع کے بعد والے قیام میں وضع کو بدعت قرار دیتے ہیں نہ کہ پہلے قیام میں وضع کو خود حضرت شیخ محترم نے چند سطور اوپر جو حضرت العلامہ البانی کی عبارت نقل فرمائی ہے اس میں بھی واضح ہے کہ وہ بدعت صرف بعد الرکوع والے قیام میں وضع کو بدعیہ قرار دیتے ہیں۔ ان کی عبارت جو اس رسالہ میں صفحہ ۱۱ پر نقل کی گئی ہے وہ یہ ہے مجھے کوئی شبہ نہیں ہے کہ نمازی شخص کا (رکوع سے اٹھنے کے بعد) قیام کی حالت میں سینہ پر ہاتھ رکھنا ایک اختراع ہے یہ عبارت اپنے مطلب کو اچھی طرح واضح کر رہی ہے علاوہ ازیں صحیح ابن خزیمہ میں حضرت وائلؓ کی حدیث (فی وضع الأیدی علی الصدر) پر فٹ نوٹ لکھتے ہوئے حضرت العلامہ البانی فرماتے ہیں اسناده ضعیف لان مؤملا وهو ابن اسمٰعیل سیٔ الحفظ لکن الحدیث صحیح جاء من طرق اخری بمعناه وفی الوضع علی الصدر احادیث تشهد له ناصره) یہ اقتباس بھی وضاحت سے بتا رہا ہے کہ حضرت العلامہ البانی مطلقا وضع علی الصدر کے

منکر نہیں ہیں۔ ان تصریحات کے باوجود حضرت الشیخ زید مجدہ کا آگے یہ فرمانا ان کا بیان پہلے بیان کردہ تمام روایات سے بالکل مختلف ہے ''از حد تعجب انگیز ہے۔ ایک عام لفظ جو دو یا دو سے زائد افراد پر مشتمل ہوئے چند قرائن کی بنا پر اگر ایک یا دو فرد خارج کر دیے جائیں تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ بقیہ فرد یا افراد بھی خارج ہو گئے آپ نے ''اذا قام فی الصلوٰۃ رفع یدیہ" سے دوسری رکعت چوتھی رکعتوں کے قیام اور چند مزید قیاموں کا اخراج کیا ہے کیا ہم یہ کہیں کہ جناب نے افتتاحی قیام کو بھی نکال لیا کیا ہمارا یہ استنتاج صحیح ہوگا۔ ہاں آپ حضرت العلامہ البانی نے جن قرائن کی بنا پر ان احادیث کو پہلے قیام سے مخصوص کیا ان پر بحث کر کے ان کی طرز استدلال کی تردید فرماتے لیکن ناکردہ گناہ ان کے سر پر تھوپنا قطعاً مناسب نہیں تھا۔

رسالہ زیر نظر کے سرورق پر لکھا ہے کہ اس کی نظر ثانی حضرت العلامہ شاہ بدیع الدین صاحب نے فرمائی ہے ہم حیران ہیں کہ حضرت والا مقام جناب شاہ صاحب نے بھی اس فاحش غلطی پر کوئی تبصرہ نہیں فرمایا ہم ان کے متعلق میں سوء ظنی سے تو قطعاً اجتناب کرتے ہیں لیکن اتنا کہے بغیر چارہ نہیں کہ ''یہ ہے بڑی اہم فرد گذاشت''۔

آگے صفحہ ۱۲: پر پھر حضرت الشیخ نے لفظ صلاۃ کو ایک رکعت فرض کر کے اس سے اپنے موقف کو ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ لیکن ہم اس پر مذکورہ بالا صفحات میں کافی بحث کر کے آئے ہیں فلیراجع۔

حضرت الشیخ آگے فرماتے ہیں کہ وائل رضی اللہ عنہ نے خود کہا کہ انہوں نے حضرت محمد ﷺ کو نماز میں قیام کی حالت میں اپنا داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھتے ہوئے دیکھا اس کا مقصد یہ ہی ہے کہ وائل رضی اللہ عنہ نے یقیناً قیام کی دو نوں حالتیں بتائی ہیں جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ وہ لوگ جو اس کی تردید کرنا چاہیں انہیں چاہیے کہ صحیح سند پیش کریں؟ صفحہ ۱۲

**ہماری گذارش**:...... اس حدیث پر ہم گذشتہ صفحات میں کافی بحث کر کے آئے ہیں ہاں اتنا مزید عرض کرتے ہیں کہ اگر حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے ''اذا کان قائما" سے دونوں قیاموں کی ہیئت مراد لی ہے تو پھر دوسری احادیث میں وضع کے لیے صرف پہلے قیام کا ذکر کیوں کیا۔ اگر ان الفاظ میں دونوں ہی قیام کی ہیئت مذکور ہے تو پھر صرف قیام قبل الرکوع کی تصریح کی کیا ضرورت تھی عموم میں تو دونوں شامل ہیں ہاں عموم لفظ کے بعد تصریح بھی ہوئی ہے لیکن جب ایک چیز کے دو فرد ہیں تو ایک کی تصریح کے بعد دوسرے کی بھی تو تصریح کرنی چاہیے تھی۔ رکنیت میں تو دونوں قیام مساوی ہیں پھر ایک رکن کی تصریح حالانکہ عموم میں وہ بھی شامل تھا اور دوسرے کی قطعی تصریح نہیں کی آخر اس میں کونسی حکمت ہے دو رکن ہیں جو دونوں ایک عام لفظ میں آجاتے ہیں لیکن پھر رکن کی بار بار تصریح بھی کی جاتی ہے اور دوسرے کی تصریح سے قطعاً اغماض کیا جاتا

ہے کیا یہ عجیب بات نہیں؟ کیا حضرت وائلؓ قیام بعد الرکوع کو اہم نہیں سمجھتے رہے تھے جو اس کی طرف صرف عموم لفظ سے اشارہ کرتا رہا؟ کیا اس کی تصریح سے ڈر رہے تھے یا تصریح کرتے ہوئے شرماتے تھے؟ دراصل "اذا کان قائما" سے ان کے نزدیک وہی قیام قبل الرکوع ہی مراد تھا اس لیے دوسری احادیث میں ان کی تصریح کی اور اسی پر اکتفا کی ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ قیام قبل الرکوع کا تو ذکر کیا اور قیام بعد الرکوع نسیا منسیا کردیا حالانکہ جناب کے خیال کے بموجب ان کے نزدیک ان الفاظوں سے دونوں ہی قیام مراد تھے اس اشکال کا کوئی معقول جواب ابھی تک نہیں دیا گیا بہرکیف جب اس حدیث سے صرف قیام قبل الرکوع ہی مراد ہے تو جناب کا سارا استدلال ختم ہوگیا فللہ الحمد مزید تحقیقات گذشتہ صفحات میں ملاحظہ فرمائیں۔

آگے شیخ محترم فرماتے ہیں علماء کرام نے واضح کہا ہے کہ نماز میں قیام کی حالت میں داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنے کا مقصد ہے کہ یہ نمازی شخص کی عجز و انکساری اور عقیدت ظاہر کرتا ہے نمازی شخص رکوع سے قبل اور رکوع کے بعد اسی مقصد کی تلاش میں ہوتا ہے۔ صفحہ ۱۲

**ہماری گذارش:** ...... یہ بات تو بالکل واضح ہے اور ہر ایک اچھی طرح سمجھتا ہے کہ "عجز و انکساری اور عقید تمندی دل میں ہی ہوا کرتی ہیں ظاہری ہیئت سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ لہٰذا صرف ادب و وقار اور سکونی عجز سے کھڑا ہونا ہی اس حالت کے اظہار کے لیے کافی ہے خواہ وضع پر عامل ہو یا ارسال کر رہا ہو عجز و انکساری ان کے اس طرح یا ادب وبا وقار قیام ہی سے ظاہر ہو رہی ہے (کما لا یخفی علی من الہ أد نی لب) تو کوئی خاص ہیئت اختیار کرنے کی ضرورت نہ رہی یہاں یہ وضع وارسال کا فرق صرف اتباع سنت کی وجہ سے ہے یعنی ہمارے نزدیک قیام قبل الرکوع میں آن حضرت ﷺ سے وضع ثابت ہے اس لیے وہاں وضع پر عمل کرتے ہیں اور قیام بعد الرکوع میں وضع ثابت نہیں ہے بلکہ ارسال کا ثبوت ہے دلائل گذر چکے ہیں) لہٰذا اس جگہ ہم ارسال کرتے ہیں ورنہ اگر حضور اکرم ﷺ سے قیام قبل الرکوع میں کوئی خاص ہیئت وارد نہ ہوتی تو اس میں بھی ارسال پر ہی عمل کیا جاتا اور اس میں خشوع وخضوع عجز و انکساری کا اظہار ہوتا اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

لہٰذا یہ کوئی دلیل نہیں فتد بروا۔

پھر حضرت الشیخ فرماتے ہیں! اس نظریہ پر بہت سے روایات ہیں صفحہ ۱۲

**ہماری گذارش:** ...... ابھی تک ایک بھی روایت پیش نہیں کی جاسکی ہے جس میں یہ تصریح ہو آنحضرت ﷺ نے قیام بعد الرکوع میں وضع کیا ہو رہی حضرت سہلؓ اور حضرت وائلؓ والی حدیث تو ان کے متعلق گذشتہ صفحات میں شافی کلام کیا جاچکا ہے اگر آپ صرف عمومات سے استدلال پکڑتے یا ایک مجمل

غیر مفصل حدیث سے استنباط فرماتے ہیں تو ان کے مقابلہ میں ہم بھی عمومات سے استدلال کرتے ہیں اور انہیں سے ہی سند لاتے ہیں اور ہمارے دلائل پر وہ خدشات وارد نہیں ہوئے جو جناب کے دلائل پر وارد ہوئے ہیں اور جن پر تفصیلی بحث اوپر گذر چکی ہے۔

لہٰذا مناسب تو یہی تھا کہ ان ہی پر عمل کیا جاتا ہے۔

اس صفحہ پر حضرت العلامہ البانی صاحب پر تنقید کرتے ہوئے شیخ محترم فرماتے ہیں:۔

یہ انتہائی تعجب کی بات ہے کہ ہمیں کس کس طرح علم ہوا کہ سلفیوں میں سے کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا؟ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انہوں نے اس کے مقابل عمل کیا ہے اگر نہیں تو ہمیں آگاہ کیا جاتا (صفحہ ۱۲ کے اخیر سے لے کر تا ابتدائی سطر اول صفحہ ۱۳۔

**ہماری گذارش:** ...... جہاں تک ہم نے حضرت البانی کے موقف کو سمجھا ہے اور ان کی عبارات بھی اسی کی تائید کرتی ہیں وہ یہ ہے کہ جس طرح نماز کی دوسری ہیئات وارکان لوازمات کی تصریحات احادیث میں وارد ہیں ایسی کوئی تصریح قیام بعد الرکوع کی ہیئت کے متعلق وارد نہیں ہوئی اور یہ بھی نہیں کہ دونوں قیام بالکلیہ متحد ہوں بلکہ چند اقسام میں ایک دوسرے سے مختلف بھی ہیں لہٰذا ان کو ایک سمجھنا تکلف وتعسف بھی ہے اور ان کو ایک ہی ہیئت میں شامل رکھنے سے جو الجھن پیدا ہوتی ہے ان کا تقاضا بھی یہ ہے کہ ان دونوں کی ہیئت میں فرق ہو۔ جو احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ مطلق ہیں یا مجمل مفصل نہیں ہیں لہٰذا وہ ...... ہیں تمہیں زیادہ سے زیادہ جو کہا جاسکتا ہے وہ یہ کہ یہ جناب کا ان سے استنباط ہے۔ کیونکہ اگر نص ہوتا تو امام المحدثین اور امام نسائیؒ ان احادیث کو اپنی کتب میں صرف قیام قبل الرکوع کے لیے ہی نہ لاتے۔ اب جناب کا استنباط اگر صحابہ میں سے کسی صحابہ کے قول یا فعل کے مطابق ہوتا تو قدرے راجح بن سکتا تھا حالانکہ ابھی تک ایک صحابی بلکہ تابعی کے فعل سے یا واضح قول سے یہ ثبوت پیش نہیں کیا گیا کہ وہ بھی قیام بعد الرکوع میں وضع کرتے تھے ادھر ہم دیکھتے ہیں کہ جن ہیئات کی تصریح احادیث میں وارد ہو چکی ہے ان کے موافق صحابہ رضی اللہ عنہم میں کافی ثبوت مل جاتے ہیں۔ اگر جناب کا خیال صحیح ہوتا تو کم از کم ایک صحابی کا عمل تو اس کے مطابق وضاحت کے ساتھ منقول ہوتا اس سے کیا سمجھا جائے اگر جناب اپنے استنباط کو اس پر کافی ثبوت سمجھتے ہیں کہ انہوں نے ضرور ہی اس پر عمل کیا تو حضرت ہم بھی یہی دلیل جناب پر الٹ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم بھی ارسال کو احادیث صحیحہ سے مستنبط کر رہے ہیں لہٰذا جب یہ احادیث صحیح ہیں اور ان پر وہ خدشات واعتراضات جو آپ کے دلائل پر وارد ہوتے ہیں وارد نہیں ہوتے لہٰذا ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ نہایت تعجب کی بات ہے آپ ارسال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ یہ احادیث سے ثابت ہے لہٰذا انہوں نے ضرور ہی ان پر

یعنی (ارسال پر) عمل کیا غور فرمائے آپ کے استدلال اور ہمارے استدلال میں کیا فرق ہے؟ اور ہمارے استدلال کی ایک خوبی ہے کہ وہ ان اعتراضات سے محفوظ ہیں جو آپ کے طرز استدلال پر وارد ہوتے ہیں لہٰذا قرین قیاس یہی ہے کہ انہوں نے ضرور ارسال پر عمل کیا ہے کیونکہ جب معاملہ صرف استنباط پر آ پڑا ہے تو ہمارا استنباط آپ کے استنباط سے بدرجہ قوی ہے۔ گذشتہ صفحات میں عرض کیا جا چکا ہے کہ امام احمد سے بھی صرف قولا ارسال اور وضع پر اختیار کی بات ملتی ہے۔ باقی ان کا اپنا عمل ارسال پر اسکا کوئی ثبوت نہیں ملتا جب ایک بھی ایسا صحابہؓ یا تابعین میں سے ایسا نہیں ملا جو قیام بعد الرکوع میں وضع کرتا ہو تو حضرت ناصر الدین البانی کا موقف صحیح ہوا کہ ہمیں کوئی سلف میں سے ایسا آدمی معلوم نہیں ہے جو اس پر عمل کرتا رہا کلام کے اس معاملہ میں حضرت البانی صاحب کا موقف کافی کا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ جو کچھ انہوں نے فرمایا وہ ان کے موقف کے عین مطابق ہے علمی طور ہے ان پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ آپ کے ذمہ ہے کہ ایسی کوئی واضح روایت پیش فرمائیں جس میں صراحتاً مذکور ہو کہ فلاں فلاں صحابیؓ قیام بعد الرکوع میں وضع کرتا تھا "اذ لیس فلیس" لہٰذا اگر نظر غائر سے دیکھیں تو حضرت العلامہ البانی کا ہی موقف صحیح نظر آتا ہے۔ واللہ اعلم

پھر شیخ محترم فرماتے ہیں! پہلے بیان کردہ تمام روایات سے ثابت ہے کہ القبض ہی رکوع سے قبل یا بعد سنت نبوی ﷺ کے مطابق جائز ہے اور صحیح بخاری اور الحافظ ابن حجر کی تشریح سے واضح ہے صفحہ ۱۳۔

ہماری گذارش! جناب اعلی وہ تمام روایات جو جناب نے پیش فرمائی ہیں ان میں وضاحت کے ساتھ قیام بعد الرکوع کا ذکر ہے بس صرف عموم لفظ سے یہ معنی لی جاتی ہے اور اس عموم پر عمل کرنے سے جو مفاسد پیدا ہوتے ہیں ان کا ذکر تفصیل سے اوپر گذر چکا ہے اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ قیام قبل الرکوع کی تصریح گو دوسرے چند روایات میں آچکی ہے لیکن کسی ایک روایت میں بھی قیام بعد الرکوع میں وضع کی صراحت نہیں آئی یہ چیز بھی اس استدلال کو مخدوش بنا رہی ہے۔ لہٰذا یہ دلیل قوی تو نہیں رہی باقی رہی حافظ ابن حجرؒ کی تشریح وہ جناب کو مفید نہیں اس لیے کہ حافظ صاحب نے اس تشریح کو امام بخاریؒ کی حضرت سہل ابن سعدؓ والی حدیث کے تحت میں ذکر کیا ہے اور اوپر ہم دلائل سے ثابت کر کے آئے ہیں کہ اس حدیث کو امام المحدثینؒ نے صرف قیام قبل الرکوع کی ہیئت کے بیان کے لیے لائے ہیں باقی رہا قیام بعد الرکوع تو اس کے متعلق بھی حضرت امام بخاریؒ کا رجحان ارسال کا ہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر بھی گذر چکی ہے۔

لہٰذا حافظ صاحب کی تشریح بھی اسی قیام قبل الرکوع کے متعلق ہے جناب نے جو اس میں دونوں قیاموں کو شامل کر کے اس کو اپنے موقف کے اثبات کے لیے ذکر فرمایا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

پھر حضرت الشیخ کا ارشاد ہے! مزید برآں یہ واضح نہیں ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ ﷺ نے ارسال اختیار کیا ہو آپ نے ایسا کیا ہوتا تو ہمیں اس کی متعلق بتایا جاتا جیسا کہ صحابہ کرامؓ نے آپ کے غیر اہم قول اور فعل بھی ہمیں بتائے صفحہ ۱۳۔

جناب عالی! جس طرح واضح طور پر ایسے الفاظ حدیث میں وارد نہیں ہوئے کہ حضور اکرم ﷺ نے قیام بعد الرکوع میں ارسال کیا بعینہٖ اسی طرح واضح طور پر یہ الفاظ بھی وارد نہیں ہوئے کہ آپ نے اس قیام میں وضع پر عمل کیا بہر حال یہ بات تو مشترک الورود ہے پھر جناب صرف وضع کو ہی سنت نبوی قرار دینے پر کیوں مصر ہیں۔ ہاں معاملہ صرف استنباط کا ہے تو ہم بھی احادیث صحیحہ ہی سے استنباط کرتے ہیں اب یہ فیصلہ کس کا استنباط صحیح اور قرین عقل و قیاس ہے۔

منصف مزاج اہل علم کا کام ہے کہ...... کا۔ باقی رہا صحابہ کرامؓ کا آپ کے غیر اہم قول وفعل کا بتانا تو یہ صحیح ہے اور زیر بحث مسئلہ نے اس مسئلہ کو بھی بیان فرمادیا ہے۔ چنانچہ مسند احمد والی حدیث اور صحیح بخاری کی ابو حمیدؓ کی حدیث سے یہ مسئلہ ثابت ہو جاتا ہے اگر جناب کو یہ استدلال صحیح نظر نہیں آتا تو دلائل سے اس کی فنی اور علمی خامیاں واضح فرمادیں اگر کوئی فنی غلطی اس میں آپ نہیں نکال سکتے تو پھر مان لیجئے کہ ہم نے بھی اس مسئلہ میں ٹھوس ثبوت دیدیا ہے اور ہمارا استنباط بنتا ہے جناب کے استنباط سے قوی اور محفوظ ہے آگے پھر ارشاد ہوتا ہے ''ہم نے پہلے ہی واضح کیا ہے کہ ابن عبداللہ نے کہا کہ حضرت محمد ﷺ نے القبض کے علاوہ کوئی طریقہ نہیں اختیار کیا الحافظ اور دوسرے علماء کرام بھی اس سے متفق ہیں۔

اعلیٰ حضرت! ابن عبداللہ کا یہ قول بھی حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت سہل ابن سعدؓ والی حدیث کے تحت ذکر فرمایا ہے اور یہ واضح ہو چکا کہ اس حدیث کے تحت بیان صرف قیام قبل الرکوع کی ہیئت کا کیا گیا ہے۔ اس میں قیام بعد الرکوع شامل نہیں ہے اور یہی امام المحدثین کا مسلک معلوم ہوتا ہے اگر حافظ صاحب کو امام المحدثین سے اس مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو وہ اس پر بالضرور تنبیہ کرتے اور یہ فرماتے کہ اگر چہ حضرت امام المحدثین اس حدیث کو صرف قیام قبل الرکوع کی ہیئت بیان کرنے کے لائے ہیں لیکن اس میں قیام بعد الرکوع بھی شامل ہے کیونکہ لفظ عام ہے اور پھر اور علماء کے اقوال نقل فرمائے جس سے واضح ہو جاتا کہ حافظ صاحب نے اس حدیث میں دونوں قیاموں کو شامل سمجھا ہے حالانکہ حافظ صاحب نے نہ تو اسی باب میں اور نہ ہی ابواب رفع الرأس من الرکوع (اعتدال) میں ہی اس کا ذکر کیا بس اس پر اکتفا کیا گیا جو اول قیام کی ہیئت بیان کرنے کے سلسلہ میں فرما چکے تھے۔ اب یہ طرز عمل روز روشن کی طرح بتا رہا ہے کہ حافظ صاحب خواہ امام عبدالبرؒ اس حدیث میں دونوں قیاموں کو شامل نہیں کرتے اور حافظ صاحب نے امام عبدالبرؒ

کا قول محض قیام قبل الرکوع کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے اور صرف یہی چیز ان کو بیان کرنی تھی لہٰذا حضرت الشیخ نے جو ابن عبدالبر کا حوالہ دے کر۔ یہ تاثر دینا چاہا کہ یہ ائمہ بھی قیام بعد الرکوع میں وضع کے قائل ہیں۔ وہ صحیح نہیں ہے زیادہ واضح الفاظ میں یہ شیخ محترم نے غلط بحث کرنے کی سعی کی ہے اس لیے کہ حافظ صاحب یا امام ابن عبدالبر اور امام المحدثین رحمہم اللہ نے اس حدیث کو صرف قیام قبل الرکوع کی ہیئت کے بیان کرنے کے لیے ذکر فرمایا ہے اور اس میں بحث ہے ہی نہیں۔ بحث تو قیام بعد الرکوع کی ہیئت کی تعین میں ہے ان ائمہ وعلماء کے کلام میں اس کی طرف کوئی نہیں بلکہ اشارہ تک نہیں کیونکہ اگر ان حضرات کرام کا یہ منشاء ہوتا تو صرف یہ الفاظ کافی تھے کہ ”یہ حدیث یا یہ الفاظ حدیث قیام قبل الرکوع وقیام بعد الرکوع دونوں کو شامل ہیں“ لیکن۔ دون ھٰذہ الا لفاظ خرط القتاد۔

صفحہ ۱۴۔ پر شیخ محترم فرماتے ہیں ”علماء کرام کے قول کے مطابق یہ فرائض میں سے نہیں ہے کہ اگر کوئی مسلمان نماز میں رکوع سے پہلے اور بعد ارسال اختیار کرے تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی لیکن اس صورت میں وہ ایک ایسی سنت ترک کر رہا ہوگا جو ترجیحی ہے۔

ہماری گذارش! حضرت شیخ کی یہ بات بھی عجیب ہے کیونکہ جس حدیث سے وہ اس مسئلہ پر استدلال فرما رہے ہیں (یعنی حضرت سہل والی حدیث) اس میں امر کا لفظ ہے اور آں حضرت نبی کریم ﷺ کا امر وجوب کے لیے ہوتا ہے لہٰذا نماز صحیح نہ ہونی چاہیے تھی۔ لہٰذا یہ ترجیحی سنت والی بات ہمارے سمجھ سے بالاتر ہے۔ آگے اخیر تک کوئی ایسی بات نہیں ہے جس پر خامہ فرسائی کی ضرورت ہو۔

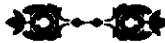
بحمد للہ! شیخ کی فتوی پر ہمارے معروضات بخیر وخوبی انجام پذیر ہوئے والحمد لله علی ذلك أولا وأخراً وظاهراً وباطنا۔

رسالہ کے آخر میں صفحہ ۱۴ پر نوٹ لکھ کر یہ عبارت تحریر کی گئی ہے۔ ”رکوع سے اٹھنے کے بعد ہاتھ باندھنے کا عمل حضرت الشیخ عبدالعزیز بن صالح امام مسجد نبوی ﷺ کو میں نے خود دیکھا ہے۔ یہی عمل حضرت الشیخ عبداللہ بن السبیل امام حرم شریف کا بھی ہے۔

اس رسالہ میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ یہ نوٹ حضرت العلامہ شاہ بدیع الدین صاحب کی طرف سے ہے یا پیر نور اللہ شاہ صاحب کا یا پھر مترجم یا ناشر کی طرف سے ہے بہرکیف اس کے متعلق۔

ہماری گذارش! یہ ہے کہ جناب والا یہ حرمین شریفین کے اماموں کا عمل آپ نے دلیل کے طور پر ذکر فرمایا ہے یا محض اس بات کے اظہار کے لیے کہ حرمین شریفین کے امام بھی ہمارے ساتھ ہیں لہٰذا اس عمل کو ترجیح ہونی چاہیے اگر پہلی بات ہے تو وہ قطعاً صحیح نہیں کیونکہ دلیل تو صرف کتاب وسنت ہی ہے حتی کہ

محققین کے نزدیک محض صحابیؓ کا فعل بھی حجت نہیں لہٰذا حرمین شریفین کے اماموں کا عمل دلیل کس طرح بن سکتا ہے۔ اگر دوسری شق مراد ہے تو ہم عرض کریں گے کہ جناب حرمین شریفین کے دونوں امام بلکہ وہاں کے سارے ائمہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم جہراً نہیں پڑھا کرتے اور تراویح ساری رمضان المبارک میں بیس ۲۰۔ پڑھتے ہیں جیسا کہ حاجی اس بات کو جانتے ہیں پھر کیا ان کی وجہ سے آپ اپنا موقف بدلیں گے۔ اگر نہیں تو کیوں اسی طرح اور بھی باتیں ہیں جن میں آپ ان ائمہ کرام سے متفق نہیں پھر کیوں ان کو پیش نہیں کرتے۔ زیادہ سے زیادہ آپ جواب یہی دیں گے کہ ہمارے پاس دلائل سے ان کے مخالف عمل ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا ہم ان کے مقلد نہیں ہیں کہ ان کے مطابق عمل کریں بس ہمارا بھی یہی جواب صواب ہے کہ جناب ہمارے پاس دلائل ہیں تو جناب کے دلائل سے بدر جہاں قوی ہیں ان سے بھی ہمیں ثبوت مل چکا ہے کہ قیام بعد الرکوع میں ارسال ہی حیث الدلیل حق ہے لہٰذا ہمیں یہ کسی بھی طرح جائز نہیں ہے کہ ان دلائل کو ترک کر کے ان ائمہ کے پیچھے آنکھیں بند کر کے چلدیں فتفکروا۔

واخر دعونا ان الحمد للہ رب العالمین الحمد للہ الذی ...... تتم الصالحات و صل اللہ علیہ خیر خلقہ سید نا محمد امن المرسل الی الانام کا فۃ وآلہٖ وصحبہ وسلم تسلیما کثیرا۔

مسـائـل الـمختلفه بين المحدثين والعلماء الراسخين كثيرة ، منها "وضع اليدين بعد الـركـوع" هـل قبـض اليدين كما كان فى القيام الأول أم ارسال اليدين لأن يتغير هيئة الـمـصـلـى ، قد كتب فى هذه المسئلة المُهمة فى الدول العربية ولكن فى شية القارة الهـنـدية قد كتب فى هذه المسئلة عالم الكبير ومحدث الشهير السيّد محب اللّٰه شاه الراشدى رحمه اللّٰه ستة كتب منها كتابين فى اللغة العربية وكان موقفه ارسال اليدين ولاخيه الصغير الشقيق شيخ العرب والعجم السيّد بديع الدين الشاه الراشدى رحمه الـلّٰـه ثـمـانية عشر كُتبًا منهم ثلاثة كتب فى اللغة العربية منها كتاب "هدية البديع إلى أخيـه الـكـريـم الرفيع فى ثبوت الوضع بعد الركوع من الحبيب الشفيع" وأرسل إلى الأخيـه الـكـبيـر بـعد قراء ة هذه الكتاب قد ردّ على هذه الرسالة وأجاب هذه الرسالة باسم "التعقيب المنيع على هدية البديع" (الازہری)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ حمدًا کثیرا والصلٰوۃ والسلام علی من ارسل بشیر ونذیرًا وعلٰی اٰلہ واصحابہ الذین بینوا لنا سنن نبینا فلم یھملوا منھا یقرأ اما بعدا ھذ تعلیق سنتي علقتہ علی الرسالۃ المسماۃ بھدیۃ البدیع وسمیتہ بالتعجیب المنیع علی ھدیۃ البدیع والمسؤل من العلماء والصلحاءِ ان یطالعوھا بین الانصاف فان التعصب والاعتساف یعمیان صاحب العینین فلا یری الحق المراح واللّٰہ الھادی إلی سبیل الرشاد.

قلت ھذا منہ عجیب فان عموم تحریم القتل ثبت من الاٰیہ الاٰتیہ بعد ھذہ الایہ واٰیہ بعدھا وھی لا تقتلوا النفس الاٰیہ ولا یمکن حمل ھٰذہ الایہ العامۃ علی الماضیۃ الخاصۃ وھذا واضح علٰی کل احدٍ۔ قلت: ما قال الحافظ ابن القیم وغیرہ صحیح وان حمل المطلق علی المقید مشروط بشروط لٰکن ما اردت من امثلۃ فی تایید ما ذھبت الیہ منظور فیہ اما الاٰیۃ الکریمۃ "ولا تقتلوا اولادکم" الاٰیۃ وقد صرحنا فی الصفحۃ الماضیۃ ما لھا وما علیھا، واما النھی عن البزاق الٰی جھۃ القبلۃ خارج الصلٰوۃ ایضًا ولم یثبت عن عمومات الحدیث فقط لان الادلۃ المخصوصۃ من الاحادیث ایضًا واردۃ فی حق النھی مطلقًا فانا قد امرنا بتعظیم القبلۃ والاعتناء باحترامھا فقد قال اللّٰہ تعالیٰ ومن یعظم شعائر اللّٰہ فانھا من تقوی القلوب وایضًا اِنا قد نھینا عن استقبال القبلۃ واستدبارھا حین قضاء الحاجۃ وھذہٖ الاشیاء کلھا خارج الصلٰوۃ فلما کان البزاق الی جھۃ القبلۃ ایضًا خلاف التعظیم نھینا عنہ فان التعظیم لا یختص بالصلٰوۃ بل لا معنی لہ فی حالۃ الصلٰوۃ فان المصلی لا یجوز لہ تعظیم شي من الاشیاء فی الصلٰوۃ حتیٰ لا یجوز لہ التصور للشی المحترم فی الصلٰوۃ ولذا منع الشاہ اسماعیل الشھید عن تصور النبی ﷺ فی الصلٰوۃ وقد شنع علیہ المبتدعۃ والمشرکون لھٰذ فحی لا یکون تعظیم القبلۃ متصورًا الا خارج الصلٰوۃ وایضًا فالنھی عن استقبال القبلۃ واستدبارھا یؤیدان ھذا منھی عنہ لان ھذا الفعل یخالف احترام القبلۃ وایضًا جاءَ فی الحدیث الصحیح لا تستقبلوا القبلۃ بفروجکم اوکما قال وانا نعلم قطعًا ان حرفًا الا مجد کان یقول بالقیاس الصحیح کما نشاھد فی کتبہٖ

ولذا كان ﷺ ينهى عن امتداد الرجلين إلى القبلة انظر ملفوظاته وانا لو لم نسلم القياس الصحيح فلناحكم التعظيم كاف فانه حكم فخارج الصلوٰة كما عرفت هو البزاق الى جهة القبلة لما كان مناقضًا للتعظيم صار منهيا عنه فالنهى ثبت عن عموم الأية التى يتصوروا عما لها فى خارج الصلوٰة لامن الحديث الذي يحتمل التقييد بداخل الصلوٰة على زعمك فاعرفه والحق ان الحديث الشريف ينادى باعلى النداء على ان النهى وارد على الصور التى ، هى خارجة عن حالة الصلوٰة فتدبر بالتفكر التام واما الحديث الثانى الذي ذكره ابوداود وغيره بالفاظ اياك واسبال الازار فانه من المخيلة الحديث فايضًا لا يفيدكم فان قوله ﷺ فانه من المخيلة يقلع استدلالك من اصله لان الضمير فيه "فانه" راجع الى اسبال الازار وهو ظاهر فالمعنى ان اسبال الا زار نفسه هو المخيلة وقوله ﷺ يرشد الى ان اسبال الازار نفسه من الخيلاء ومن جرثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة فايرادك هذا الحديث دليلا على ما ادعيت من ان المطلق يحمل على اطلاقه عمومًا غير صحيح والكلام ههنا طويل لا يسعه المقام .

قلت لا بل هو مستنبط عن قيام النبى ﷺ حتى يقول القائل قد نسى ونظير هٰذ الاستدلال ما استدل به الصحابة على حقية خلافة ابى بكر الصديق فتدبر بالتفكر التام هذه ايضًا سحيف فان جلسة الاستراحة خفيفة جدًا فلا يجلس فيها حتى يشتبه الامر على المسبوق على ان هذا الاشتباه ليس بمفسد لركعه كما فى حالة الرفع بعد الرفع بعد الركوع فافهم قلت هٰذ مبنى على ان ما يدركه المسبوق فيكون موصوفًا بما فيه وهٰذ غير مسلم بل ما يدركه المسبوق يكون اوله فعلى هذا يقرأ دعاء الاستفتاح ولا يكون مخالفا للسنة فان كل مصل يصلى لنفسه ولو سلم فمخالفة السنة مشتركة الورود فتأمل كلا بل يحتمل ان يكونوا قد رفعو من الركعة الاولىٰ فتفكر .

قلت ظاهر عبارة المصنف يشعران المسبوق ينبغى له ان يضع يمينه على شماله وقد كبر الامام للسجدة وهذا مخالف للسنة فانا مأمورون باتباع الامام فى اى هيئة من الهيئات الصلوٰتية وجدناه عليه كمالا يخفى على من مارس كتب

الاحادیث فحي كان على المسبوق التكبير والهوىٰ للسجدة لا القيام ولا الوضع .

قلت نعم لو اتفق الامام حنفيا لكن كلامنا في صلوٰة سيد الكونين وكان قيامه ﷺ بعد الرفع من الركوع ايضًا طويلًا ولم يكن على هذا۔ ممكنا ان يميزبين القيامين فى مقدار ما يدخل المسجد فيمشى فيدخل الصف .

قلت ليس كلامنا فى صلوٰة الائمة الموجودة بل فى الصلوٰة امام الائمة سيد المرسلين ﷺ وهو كان يقوم حتى يقال قد نسى ففى هذه الحالة كيف يعلم المسبوق انه قيامه ﷺ قبل الركوع او بعده فجوابك هذه سحيف لا يلتفت اليه .

قلت بل الاستدلال كثيف واستنباط سحيف فان قراء ة ربنا اتنا الاٰية بعد التشهد قد ثبت كما تقول ولكن قراء ة القرآن لم يثبت عن الشارع البارع ﷺ بعد الركوع بل تحميدت او ادعية اٰخر فقراء ة الفاتحه بعد الركوع خلاف قول النبى ﷺ صلوا كما رأيتمونى اصلى .

قلت هذا ايضًا مبنى على المفروضة التي ذكرها المصنف فى الوجه الثالث وقد ذكرنا ما عليها علٰى ان صلوٰة الكسوف ليست بعامة الورود فايراد نظيره فى هذا الباب مثل ما يتشبث الغريق بالحشيش۔ قد قلنا ان هذا مستنبط لامن مجرد تصرفات الاوهام فتأمل۔

قلت قد اجبت عنه فى الوجه الثالث فارجع البصر هل ترى من فطور .

قلت الاجتهاد لا يكون (ولا بد) الا خارج الصلوٰة وفى هذه الصورة ايضا امكان فوت الركعة ايضاً فان المسبوق لا يحصل من هذا الا جتهاد بطائل فانه بين ويلين اما ان تفوته الركعة واما ان يكون هو نفسه مخالف للسنة على مسلك فما الفائدة فى الاجتهاد .

قلت لعل المصنف لا يعلم ما يخرج من فمه او يخرج من قلمه وهو لا يشعر ان الاجتهاد لا يكون الا فى التردد، ما الاحتياج الى الاجتهاد بعد التيقن فان كان متيقناً فليس بمجتهد فان الاجتهاد يحتاج اليه اذا لم يكن هناك نص . فهذه حالة التردد فنظير فراره من السوال الوارد نظير الفرار من المطر الى الميزاب واللّٰه الهادى فتفكر باللّٰه بر التام .

هٰـذا يستقيم اذا قلنا رفع اليدين فى القنوت ثابت عنه ﷺ فى الصلوٰة وهو اصل المسئلة فتامل على ان هذا من الشواذ التى لا تقع فى اكثر الحالات وهذا ايضًا يكون فى رمضان لا فى جميع الشهور وايضًا اذا صلى فى جماعة وهي غير فريضه فان التراويح والوتر من النوافل ثم هذا يكون، اذا يديم الامام على رفع الايدى وهو بعيد من محب السنة فانهم لا يتركون سنة النبى ﷺ فاذا عمل بالسنتين يصير هذا الاشتباه اقل قليل وهذا. اذا سلمنا ان رفع الايدى فى القنوت سنة الشارع عليه الصلوٰة والسلام وقد حققنا انه اول المسئلة.

قلت: لم يثبت رفع اليدين عند القنوت فى الوتر اصلًا واما فى الصلوٰة الغداة فقد اخرج البيهقى فى سننه عن انس ﷺ مرفوعًا لكن الحديث ضعيف نحن نذكر سنده لتكون على خبرة اخبرنا ابو عبدالرحمن السلمى، وابو النصر بن قتادة قال انبأ ابو محمد يحيىٰ بن منصور القاضى انبا ابو القاسم على بن صفربن نصر بن موسىٰ السكرى ببغداد فى سويقة غالب من كتابه ثنا عفان بن مسلم ثنا سليمان بن المطيرة عن ثابت عن انس بن مالك فى قصة القراء وقتلهم قال فقال لى انس لقد رأيت رسول الله ﷺ كلما صلى الغداة رفع يديه يدعو عليهم يعنى الذين قتلوهم......... اما الشيخ الاول للبيهقى فهو محمد بن حسين ابو عبدالرحمن السلمى الصوفى النيسابورى وهو منهم بالوضع قال الخطيب فى تاريخه وقال لى محمد بن يوسف القطانى النيسابورى كان ابوعبدالرحمن السلمى غير ثقه ولم يكن سمع من الامم الاشياء يسيرًا فلما مات الحاكم ابوعبدالله بن البيع حدث عن الاصم بتاريخ يحيىٰ بن معين وباشياء كثيرة سواه قال وكان يضع للصوفية الاحاديث واما شيخه الثانى فهو عمر بن عبدالعزيز بن عمر بن قتادة لكن لم اجد له صحبةاصلًا۔ واما شيخ شيخ البيهقى ابو محمد يحيىٰ بن منصور القاضى النيسا بورى فقد قال ابن الصماد فى شذراته ولى قصاء نيسابور بضع عشرة سنه مروى عن على بن عبدالعزيز البغوى واحمد بن سلمة وطبقتها اھـ.

فهو ايضًا مستور الحال ولم اقف على توثيقه فى الكتب الموجودة عندنا۔ واما الشيخ ابى محمد القاضى ابو القاسم على بن صفر السكرى فقد ذكره الخطيب فى

تاريخه وقال ذكره الدار قطنى وقال ليس بالقوى ١ هـ۔

وكذا فى لسان الميزان ايضًا فمع وجود المتهم بالوضع او المجهول ومستور الحال والضعيف فى السند كيف يكون الحديث صحيحا وبالجملة لم يثبت عن الشارع البارع عليه الصلوٰة والسلام فى ذالك فالالزام بما لم يثبت عن صاحب الشرع عليه الصلوٰة والسلام لا يليق بمثلك۔ ولو سلم صحة السند فظاهر سياق الحديث يشعران رفع الا يدى كان بعد الصلاة فانه فيه كلما صلى الصلوٰة رفع يديه يدعو عليهم . وليس فى الحديث اشارة فضلا عن العبارة يعلم منها ان رفع الايدى كان فى نفس الصلوٰة فما المانع من يراد انه كان ﷺ تعينت فى الصلوٰة كما فى الصحاح وبعد الصلوٰة كان يدعوا فهذا الحديث۔ على هذا۔ خارج عن محل النزاع ايضًا برفع الايدى نعم قد ورد رفع الايدى عند القنوت عند بعض الصحابة رضی اللہ عنہم لكن الكلام فى سنة سيد الثقلين ﷺ وهو غير ثابتة فالالزام غير لازم فتدبر بالتفكر التام۔ ولو سلم صحة الحديث وان رفع الايدى ايضًا فى نفس الصلوٰة فنقول قد ثبت فى الصحاح انه ﷺ كان يقنت بعد الركوع فلا اشتباه فيه اصلًا فتأمل فان قلت فقد ثبت القنوت فى الوتر قبل الركوع ايضًا فرفع الايدى فيه يوقع فى الاشتباه قلت لم يثبت رفع الايدى على زعمكم ايضًا الا فى صلوٰة الفجر والمغرب من الصلوٰت المكتوبة ولم يقل الراوى كلما صلى صلوٰة تعينت فيها رفع يديه حتى يثبت العموم فعلى هذا ان جعلتم الحكم مطردا او دخلتم فيه الوتر ايضًا يكون قياسا وهو باطل عندكم ولما لم يثبت رفع الايدى عند القنوت فى الوتر وثبت فى صلوة الغداة فقط لم يبق لا التباس موقعا فان القنوت فيما كان بعد الركوع كما فى الصحاح فاندفع اشكال الاشتباه برفع الايدى فى القنوت بحذا فيره والحمد لله على ذالك۔

بل الاشتباه باق فى الجهرية ايضًا فانه يسر فى المغرب والعشاء فى الركعتين الاخريين وفى الصبح ايضًا يشتبه الامر على المسبوق بابتداء الصلوٰة حين يستفتح الامام فانه ﷺ ربما يقرأ الدعاء الطويل فى المكتوبة ايضًا حين الاستفتاح كوجهت وجهى الخ فالاشتباه والالتباس باق لا يزول بمجرد معروضاتك والذى يقضى منه العجب ان المصنف يجهر لجمع الجوابات فقط ولا يسعى تحقيقها وتنقيحها۔

اما تعلم ان معاملة صلوٰة الکسوف لیست مما نحن فیه فانه لیس فی صلوٰة الکسوف رکوع واحدة بل رکوعان فصاعدًا ولذا یشرع المصلی بعد الرکوع الاول ایضًا فی القراء ة لا الادعیة الماثورة فی الصلوٰة الاُخر والحاصل ان فی صلوٰة الکسوف لم یتم القیام بعد فالوضع بعد الرکوع وضع فی القیام المعین للقراء ة لا الوضع بعد الرکوع الذی یکون بعد اختتام القیام الموضوع للقراء ة ولو کان الامر کما تزعم لهوی المصلی بعد الرفع الی السجود ولیس کذالك بل یرجع المصلی الی الرکوع ثم یرفع ثانیا ثم یسجد وبعد هذا الرکوع لا یضع یدیه علی الصدر بل یرسل هذا یستقیم اذا لم یثبت دلیل الارسال وقد قلنا انه مستنبط من افعاله ﷺ وسیجیئ دلیل آخر فتربص فیه نظر اما اولا فانه لا یلزم من لم یر الرفع واما ثانیا فانه لیس فی صلوٰة الجنازة رکوع اصلاً ولذا سمیت صلوٰة غیر ذات رکوع وسجود فالالزام غیر لازم.

قلت: انا لا نسلم ان رفع الایدی فی القنوت من السنة فالاعتراض باطل وهب انه ثابت فکان ماذا؟ فان الوضع فی القیام حالة القرأة ثابت فان رفع یدیه للدعاء فیعیدهما الی الصدر فانه بعد فی حالة تلك القیام.

قلت: هٰذا الدلیل اسخف ما ذکره المصنف والتعجب انه یاخذ فی التصنیف ویذکر من الادلة ما لا یقبله تلمیذ الحدیث فضلا عن عالم بارع یلقب نفسه بالمحدث ویشتغل بالتصنیف والتالیف فالله خیر حافظا وهو ارحم الراحمین، وسنرجع الی هذا الدلیل ونتکلم علی سخافته حین یذکره المصنف ثانیا.

ثبت العرش ثم انقش.

قلت لم یثبت فی جلسة الاستراحة وغیرها غیر الحالة الجلسة الاولی ولم یرد دلیل صارف عن هذہِ الحالة لکن فی المسئلة المبحوثه عنها دلیلان نعلم بهما انه لیس الوضع بعد الرفع من الرکوع بسنة.

فی هذه الصورة لم یختم القیام المتعین للقرأة بعد فلا یلزم منه المحذور فتدبر.

بل نحن نستدل للارسال بالدلیلین.

هذا یلزم من لا یقول بقرأة الفاتحہ فی صلوٰة الجنازة .

ان ترید من قولك "حین اول افتتاحکم" قبل تکبیر التحریم فهو خارج عن محل النزاع فان البحث فی داخل الصلوٰة لاخارجها وقبل تکبیر التحریم لیس احد فی الصلوٰة فقد قال النبی ﷺ تحریمها التکبیر الحدیث، وان ترید من ذلك القول بعد تکبیر التحریم فلا معنی اصلًا لاعتراضك الواهی فانه بعد التکبیر یشرع القیام للمتعین القرأة وفیه ثبت الوضع فمن این جئت بالارسال ههنا .

لقائل ان یقول قد رخص النبی ﷺ لمن کان لا یستطیع اخذ القرآن ان یسبح ویحمد مکانه فعلیکم ان تسقطوا فرضیة القرأة قیاسکم بالابکم الذی لا یستطیع علی المستطیع قیاس مع الفارق الوضع متعین القیام الذی فیه عینت القرأة لا انه متعین القراء ة وبینهما بون بعید .

فعلی هذا الا بکم ایضًا، یضع فی تلك الحالة لانه فی ذالك القیام وان کان لا یستطیع القراء ة وما لایدرك کله لا یترك کله ان ترید ان قول ربنا لك الحمد مسنون ایضًا للامام فهو مسلم وان ترید انه فرض علی الامام ایضًا فهذا لا یصح اصلًا۔ فان الحدیث الذی ذکرت لا یشمل الامام فانه فی الحدیث اذا قال الامام سمع الله لمن حمده قولوا الخ فلو سلم الوجوب فلا نسلم للامام الفاظ الحدیث تابی ذالك ووجوبه للمأموم فی محل النظر لیس هذا موضعه لا یحصل التفریق بذالك اصلاً کما لا یخفیٰ .

یعلم من هذ ان المصنف لا یعلم وجه ضرورة التفریق بین القیامین والا فلو کان یعلم لعلم انه لیس الاحتیاج الی التفریق بین السجدتین فتفرس .

قلت قد مرمنا ان القیام الذی فیه القرأة فقد ثبت فیه الوضع وفی صلوٰة الجنازة ایضًا قرأة الفاتحة فلا شك ان فی هذه الحالة الوضع .

واذا سلمت انت ان الرفع عند القنوت لیس بثابت بالقطع فحینئذ اهدمت اکثر الوجوه التی ذکرت فی الاجوبة .

هذا غیر مسلم وسنذکر دلیلین اثنین فانتظر .

قلت هذا مبحوث فیه انما تقول انت نفسك انه لیس للقائلین بالارسال دلیل

ولكنا نقول لنا دليلان سنذكرهما ، لا نسلم ذالك فانا لنا دليلان للارسال .

قلت كلا بل عدم الثبوت هو اول المسئلة بل نقول ثابت . لعمر الله ان هذا الاعتراض لاوهن من بيت العنكبوت لو كنت تعلم قل لى من اين جئت بهذه الطامة الكبرى هل لك من سلطان بهذه ثم قل لى فى اى كتاب من كتب الطب وجدت هذه المفروضة؟ كلا بل هذا غلط فاحش وانا نشاهد العسكريين يؤمرون بالوقوف ساكنين مرسلين ايديهم زمانا طويلا لاحراك لهم اصلًا فلو كانت هذه الهيئة مضرة لما امروا بها قطعا وفيهم جمع من الدكتورين ولاطباء وهم يعتنون ويهتمون بشان العسكرين الى حد مالا يهتمون بالعوام وجمهور الرعية مقدار عشرة فانهم اركان دفاع المملكة فما بال تلك الاطباء لا يبالون بتلك المضرة التى كشف عنها وعثر عليها الماهر مثلك ، ثم قل لى فما نقول فيمن نام مستلقيًا على قفاه فان الايدى فى غالب الاحول تكون مرسلة فلو كان ما تقول حقا لقلنا قد متنا قبل ذالك بسنين وكنا قد صرنا خبر كان فان قلت ان امتناع دور ان الدم انما يكون فى حالة القيام لا حالة النوم فما تقول فى حالة الركوع فان الدم على افتراضك من اليد ولا فرق فى ان يجتمع عند المفصل وكذالك فى حالة القيام يجتمع الدم عند مفصل الساق والرجل عند الكعبين .

فعليك عملًا بان الدين النصيحة ان تأمر اتباعك ان يحركوا دأبا ارجلهم فى حالة القيام والركوع لكيلا يجتمع دمهم عند مفاصلهم وتوصلهم هذه المضرة الى خبر كان ثم قل لى ما تقول فى حالة السجود وان السجود والركوع ايضًا كان طويلين فى صلوٰة الرسول ﷺ فان الرجلين يكونا منتصبين فحينئذٍ يجتمع الدم فى رؤس اصابع الرجل- وح يكونان حال اعوانك واتباعك حال من يفر من ورطة ويقع فى اخرىٰ وماذا عليك لو لم تذكر امثال هذه الاعتراضات الواهية؟ بل هذه هى الهيئة الانسانيه الفطرية لا يجتمع الدم فى عضو ما فى حالة ما ولا يتوقف دوران الدم فى حالة من تلك الحالات الا ما شاء الله ولذا فى اي حالة يكون الانسان قاعدا او قائما او نائما او مضطجعًا راكعا او ساجدا يكون دوران الدم بوجه من الوجوه فالعجب ان يجهل مثلك الذي قد اعطاه الله نصيبا وافرا من الطب عن

هذه الاشياء الواضحة ويوردها فى معرض الاستدلال!!

وهذ كله مبنى على ان الارسال غير ثابت وهو فى حيز المنع ومرمنا ايضًا ما عليه.

قلت لا نسلم ان الارسال اهمال بل هو اعمال فان الارسال عمل به يمتاز القيام الاول من الثانى.

قلت لنا هٰهنا كلام اما اولا فان تفسير وانحر كما ثبت عن على رضی اللہ عنہ بوضع اليدين على الصدر فى الصلوٰة ثبت عن الصحابة الاخر تفسير آخر فتعيين هذآ اللفظ بهٰذ اللفظ فقط غير مرضى بل تعميق النظر يرجح التفسير الذي جاء عن الصحابه الاُخر رضی اللہ عنہم ثانيا تفسير اللفظ متعين بهذا اللفظ لكن قوله فى الصلوٰة لا يفيدك فانا نعلم بالضرورة انه ليس المراد بالصلوٰة جميع اركان الصلوٰة فانه باطل قطعًا عندنا وعندكم فحِ لا محاله ترجع الى الحديث لنعلم فى اى حالة من الصلوٰة انا مامورون بالوضع فيرجع الكلام الى الحديث والدلائل التى تستمسكون بها مبحوثه بعد ونحن ايضًا نستدل من الاحاديث فلا ينفعكم استدلالكم بالآية الكريمة اصلا هٰذا.

قلت مجرد كون الرجال موثقين او رجال الصحيح لا يجعل الاسناد صحيحًا فعليك. اولاً ان تاتى بسنده حتى تنظر فيه هل هو يصلح فان يحكم بالصحة ام لا؟ ثم فيه لفظ "فى" اعنى فى الصلوٰة وانكم ايضًا لا تبقونهما على العموم بل تخصونهما بالقيامين خرج الكلام الى القيام وهو مبحوث فيه بعد فانتم تجعلون القيام الواقع بعد الركوع شاملا فى الحكم وانا لا نجعله شاملا فيه ولنا ايضًا دليلان نذكرهما فى الصفحة الاتيه ان شاء الله تعالٰى.

قلت فى هذا الحديث ايضًا مجال للكلام لكنا نقول ان الانصاف ان هذا الدليل من بين سائر ادلتك يستحق ان يسمىٰ دليلا وهو يشمل القيامين لولا هناك دليلان نذكرهما ههنا.

الاول: قدّ ورد فى حديث ابى حميد عند ابى داود والترمذى وغيرهما بلفظة حتى رجع كل عضو فى موضعه قلت قد اخرج الامام احمد فى مسنده عن رفاعة

بن رافع فی حدیث المسئ فی صلوٰته وفیه ومكن لركوعك فاذا رفعت راسك فاقم صلبك حتى ترجع العظام الى مفاصلها .

الحدیث فالعبارة مخطوطه من تحت كالصریح فی الارسال لمن تأملها ونزع نفسه عن التعصب والاعتصاف والله الهادی او كما قال وضمیر فی "موضعة" راجع الى عظم ولفظ كل یشمل جمیع العظام فح یشمل اللفظ عظمی المرفقین ایضًا فان المصلی اذا رفع رأسه من الركوع زال عظما المرفقین عن موضعهما الاصل ، فرجعوهما الى موضعهما الاصل من الجسد انما یكون بالارسال لا بالوضع واما رجوع الضمیر فی موضعه الى موضعه فی الصلاة لا الى موضعه الاصل من الجسد فسحیف جدًا ویندی سخافته حین یذكر المصنف هذا الدلیل بعینه .

(لكن بلفظ كل عضو فی موضعه) فی اثبات المدعی یؤید هذا المعنی هدی النبی ﷺ المعتاد فی صلواته وهو دلیلنا الثانی وبیانه انا نعلم من الاحادیث الصحاح ان النبی ﷺ كان اذا رفع رأسه من الركوع یستوی قائما ویقف زمانا طویلا حتی یقول القائل قد نسی فلو كان الوضع بعد الركوع معمول النبی ﷺ وجعلتم القیام عامًا فی كلتی الحالتین لما بقی للمسبوق صورة بها یمیز القیام الاول من القیام الثانی ولیس الكلام فی صلوتنا او صلوٰة الائمة الموجودة الذین یحتمون صلوٰتهم فی غایة العجلة مثل "خیبر میل" اور 'تیز گام" الذین یخرج من كراتشی ویقف عند كوتری ولا یقف بینهما بل كلامنا فی صلوٰة امام الائمة ﷺ وهو كان یقف طویلا حتی یقال انه قد نسی او أوهم فان المسبوق علی مفروضتكم یكون بین الویلین اما ان تفوت الركعة او یرتكب مخالفة السنة فان قرأة القرآن لم یثبت عن الشارع البارع علیه الصلوٰة والسلام فی حالة القیام بعد الركوع فلو ظن المسبوق ان الامام فی حالة القیام بعد الركوع ولذا لم یقرأ بام القرآن حتی ركع الامام فاتته الركعة عندنا وعندكم وان ظن ان الامام فی حالة القیام المتعین القرأة والامام كان قد رفع رأسه من الركوع وكان قائما بعد فقرأ بفاتحة الكتاب كان مرتكبا لمخالفة السنة وهي ایضًا غیر مرضی فمن هذا نعلم قطعًا انه ﷺ كان یرسل یدیه بعد رفع راسه من الركوع وكانت الصحابة ﷺ یسئلون عنه ﷺ فی كل ما یشكون فیه

ویستفتونه فهي وسیلة التخلیص عما کانوا یرتکبون فیه فلو کان الامر کما زعمتم لما سکتت الصحابة ﷺ علی هذه الحالة بل سألوه طریق المخلص عن هذا الالتباس واخذوا الدواء الشافی لهٰذا الداء العضال ولکن لم یرولنا۔ کما تره۔ وقعة واحدة تکون لنا مخرجا عن هذا الالتباس والاختلاط فهذ الدلیل مستنبط عن هدیه ﷺ یقوی مدعانا وهو ان الوضع انما هو فی القیام الاول لا الثانی والمراد من القیام۔ القیام الاول وسیجئ الکلام علی توجیه ایراد لفظ القیام بالعموم فی الحدیث مع کونه مخصوصا فانتظر فنظیر هذ الاستدلال موجود فی الاستدلال الصحابة ﷺ فانهم کما استدلوا علی حقیقة خلافة الصدیق ایضًا من امر النبی ﷺ یجعله اماما فی الصلوٰة فی حیاته ﷺ فقول النبی ﷺ مروا ابابکر فلیصل الخ او فعله ای جعله ﷺ ابابکر اماما لیس فیه امرار صراحة بجعل ابی بکرٍ خلیفة بعده ﷺ وهو ظاهر لکن الصحابة قد استدلوا ایضًا من صنیعه ﷺ هذا علی خلافة الصدیق وهذا الاستدلال لا یستقیم الا بعد ایراد مقدمات اخر من خارج ای خارج نفس صنیع النبی ﷺ وشمولها فی صنیعه ﷺ وهی ان الصلوٰة۔ عماد الدین ومن شعائر الاسلام العظام وان الامام لمثل هذ العمل العظیم لا یصلح الا من هو فی الغایة القصویٰ من الدیانة والامانة والصدق والصلاح فما کانت الصلوٰة من اعظم الاعمال الصالحة وقد جعل النبی ﷺ ابابکر ﷺ اماما من بین سائر الصحابة علموا ان الصدیق هو الذی یصلح ان یکون اماما لدنیاهم ایضًا، فان الصلوٰة من الدین ومن هو فائق علی اقرانه فی الدین فهو اجدر ان یأخذ ازمة امور الدنیا ایضًا فی یده فلذا جعل الصحابة ﷺ صنیع النبی ﷺ دلیلًا علیٰ انه ﷺ لم یأمر بجعل ابی بکر ﷺ اماما فی الصلوٰة بل امر بجعله خلیفة بعده ایضًا فلو صرفنا النظر عن هذه المقدمات الاخر الخارجه من نفس صنیع صاحب الرسالة ﷺ لم یبق لاستدلال الصحابة ﷺ معنی فاستدلالنا ایضا من هذا القبیل لانا نعلم انه ﷺ کان یقول بعد رفع الرأس من الرکوع زمانا طویلا حتی یقول القائل قد نسی او اوهم فح لو کان الوضع مشروعًا فی هذا القیام ایضًا للزمت الالتباسات المذکورة فمن هذا نعلم بالضرورة ان الارسال هو العمل الصحیح بعد رفع الرأس من الرکوع وانه مستنبط

من صنیع النبی ﷺ لامن تصرفات الوهم ولا من مجربات العقل کما یزعم المصنف هذا وانما اطلق القیام فی الحدیث وفی کلام الشراح وغیرهم لان القیام الاول هو القیام الاهم فان فیه قرأة القرآن الذی تقر بقراء ة عون اهل الایمان وقد سمی الله تعالیٰ صلوٰة الفجر قراء ألفجر کان القرأة هی الصلوٰة ولا شك ان قراء ة القرآن فی الصلوٰة من اعظم ارکانها وقد سمی المصطفی ﷺ الفاتحة صلوٰة فهل الفاتحة وحدها تکمل الصلوٰة؟

لا بل هناك ارکان اخر کالرکوع والسجود وغیرهما وتسمیته الفاتحة بالصلوٰة انما هو لاهمیتها کانها وحدها هی الصلوٰة کالرأس من بین سائر الجسد فالاعضاء الاخر ایضا من مکملات الجسد لکن اهمیة الرأس لا ینکر ولذا ورد فی حدیث البخاری فی صفة الصلوٰة عند ذکر اطالة ارکان الصلوٰة "ما خلا القیام والقعود" ولا شك ان المراد من القیام الاول مع انه مطلق والالزام استثناء الشی من نفسه وهو باطل فعلم من هذا ان القیام الاول کان معهودا عندهم وانه کان اهم القیامین کانه هو القیام ولذا کانوا یطلقون لفظ القیام ویریدون به القیام الاول والمطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل ولاکلام فی فرضیة القیام الثانی لکن الفرد الکامل من بین القیامین هو الاول ولا ینکر هذا الا مجادل مکابر فهذان الدلیلان یجیراننا ان لا نرید من القیام الا الاول .

والدلیل الاول کا لصریح وستأتی بقیة الکلام علیه ان شاء الله تعالیٰ .

هذا الحدیث لا ینتهض دلیلا لك لانه لیس فیه تعیین موضع الوضع فهذا الدلیل محتاج لتعیین الموضع الی دلیل اخر فما کان لك ان تذکره بالاستقلال۔

قلت: وان ضربنا صفحا عن الکلام الواقع فی الحدیث فلیس فیه الا ذکر الوضع فی القیام الاول ولا دلالة فیه علی العموم اصلًا فهو ظاهر للاعور فضلا عن صاحب العینین .

قلت: قد مرمنا الکلام علی امثال هذه الاحادیث فراجعه .

قلت هذا یکون صریحا اذا کان الواو للترتیب ولیس کذالك وانت اذا تتبعت احادیث صفة الصلوٰة کلما وجدت کم من رکن مؤخر فی الترتیب فی الصلوٰة قد

ذکر مقدما فی الروایة الرکن الذی هو قبله فی الصلوٰة فلا یکون العاقل ان الترتیب الذی ذکر فی الروایة والترتیب الصحیح فان مقصود الراوی فی امثال تلك الروایات انما هو احصاء هیئات الصلوٰة لا ترتیبها فکذا ههنا واما استدلالکم بالعموم فقدمرمنا ما علیه .

وان قلت فح لم یبق للقیام الثانی ذکر وهو ایضًا رکن من الارکان قلت لیس مقصود وائل رضی اللہ عنہ احصاء جمیع الارکان والهیئات الا تری انه لم یذکر المسجود وغیره ایضًا .

علی ان عاصما منفرد فی هذا فلا یحتج به واما قولك ان روایته هذه مرویة فمنظور فیه۔ فانه لم یذکر احد من الرواة سوی عاصم هذه القطعة یعنی ممسکا یمینه علی شماله فی الصلوٰة۔ بعد الرفع من الرکوع وجمیع استدلالکم یدور علی هذه القطعة یعنی علی زعمکم۔ فلما کان عاصم منفردًا فی ذکر هذه القطعة بعد الرفع من الرکوع لم یبق مساغ الاحتجاج به کما قال ابن المدینی فلا یکون الاستدلال هیئاتکم .

قلت المراد منه وضع الکفین فی السجود یفسره الروایات الاُخر عن وائل رضی اللہ عنہ نفسه وهو مناسب لقوله بعده۔ وجافیٰ مطلق لفظ "جا فی" غیر مفصح عن المراد وهو بعید عن شان الصحابی رضی اللہ عنہ علی انه علی تقدیرکم یلزم ان تقدر فی الکلام فلما سجد (او مثله) جا فی بین یدیه ولو قلنا المراد من وضع الکفین فی السجود لزم ان نقدر فی الکلام فلما سجد (اومثله) فقط والتعلیل فی التقدیر مع ما امکن اوفق واما الاعتراض بانه علی هذا التقدیر یلزم ان یکون النبی ﷺ قد انحط للسجود مع رفع الرأس سیأتی الجواب عنه فی الصفحة الاٰتیه .

قلت ثم تبین لی والحمد للّٰه۔ ان المراد من وضع کفیه ومنهما علی الرکبتین فی الرکوع۔ یفسر الحدیث الذی اخرجه الامام احمد فی مسنده قال حدثنا اسود بن عامر ثنا شعبة عن عاصم بن کلیب قال سمعت ابی یحدث عن وائل بن حجر الحضرمی رضی اللہ عنہ انه رأی رسول اللہ ﷺ صلّٰی فذکره قال فیه ووضع یده الیمنیٰ علی الیسری وزاد فیه شعبة مرة اخری فلما کان فی الرکوع وضع یدیه علی رکبتیه فهذا

الحديث بعينه هو الذى جئت به فى الاستدلال ولا تفاوت فى السند انما هو فى شيخ الامام احمد والشيخان كلاهما ثقتان وبقية السند بعينها واحدة۔ والحديث يفسر بعضه بعضًا وانما لم يذكر السجود لان الراوى ليس مرامه الاحصاء فليس فى الحديث الذى اوردته فى الدليل الخامس ذكر السجود اصلًا فانه ذكر الجلوس بعد رفع الرأس من الركوع والوجدان الصحيح يشهد ان مرام الراوى فى هذه الروايات انما هو تشهيد مسألة رفع اليدين فى الركوع وبعد الرفع منه لا غير فتارة يذكر الراوى هيئة السجود فقط كما فى الرواية التى اخرجه الامام احمد عن عبدالرزاق عن سفيان عن عاصم بن كليب عن ابيه فذكره وقال ورفع يديه حين قال سمع الله لمن حمده وسجد فوضع يديه حذو اذنيه الخ ففى هذه الرواية لم تذكر هيئة الركوع وتارة يذكر هيئة الركوع ويهمل هيئة السجود كما فى حديث شعبة فهذا كله تصرف من الرواة وانت تهتم بالسياق ولا تجعل بين عينك ان الرواة لا يبالون فى ذكر ترتيب اركان الصلوٰة فكان عليك ان تجمع جميع الطرق وبعد ذالك تصل الى نتيجة صالحة ولكنك لا تفعل هذا بل ربما تجد الرواية فيها ذكر وضع اليدين انتقل ذهنك الى الوضع على الصدر بعد الركوع ولا تكثرث للنظر فى جميع طرق الحديث حتّٰى يتجلى لك الحال فان قلبك مشتغل لجمع الادلة على مدعاك غثا كان الدليل او سمينا وهذا لا يليق بشأنك والله الهادى الى سبيل الرشاد.

قلت فما نقول فى هذه القطعة التى فى هٰذ الحديث وجا فى وفرش فخذه اليسرىٰ من اليمنىٰ الخ هل المراد منه انه ﷺ لم يلبث فى السجود لبتة المعتاد بل رفع رأسه بعد وضع جبهته الشريفة على الارض بالفور؟ كلا لا يقول هذا عاقل وكل هذا منشأه اما باخذ الترتيب او الفور فى معنى الواو وليس كذالك بل الواو لمطلق الجمع انما يثبت الترتيب والفورا والتراخى بالقرائن الاخر وقد جاءَ فى حديث آخر عن وائل رضی اللہ عنہ ذكر فى مسند الامام احمد هكذا حدثنا عبدالله حدثنى ابى ثنا عبدالصمد ثنا زائدة ثنا عاصم بن كليب اخبرنى ابى ان وائل بن حجر الحضرمى اخبره وذكر الحديث۔ وفيه ثم رفع رأسه فرفع يديه مثلها ثم سجد الحديث۔ ففى هذا الحديث لفظ ثم ورد للتراخى فبطل اعتراضك والاصل ان هذا

قلت الله اكبر تجعل تفسير الحديث باطلا فان فى حديث احمد ترجع العظام الى مفاصلها فالحديث عين المراد فهو متعين لا محالة وقد تركت انت نفسك لفظ الى مفاصلها فافهم.

قلت فى كلامه على الدليل الثامن نظر من وجوه اما اولا فان سند هذا الحديث ضعيف لا يصلح للاحتجاج اصلا لان فيه محمد بن حجر قال الحفاظ فى اللسان محمد بن حجر عن عمه سعيد وعنه ابراهيم بن سعيد الجوهرى له مناكير قيل كنيته ابو الخنافس وقال البخارى فيه بعض النظر انتهى وقال ابو حاتم كوفى شيخ وقال ابو احمد الحاكم ليس بالقوى عندهم قلت قول ابى حاتم كوفى شيخ لا يكفى فى توثيقه مع قول امام المحدثين ابى عبدالله البخارى فيه بعض النظر مع ان الجرح مفسر يشهد له قول الذهبي له مناكير فهوح ضعيف بلا شك ومحمد بن حجر يروى عن عمه سعيد بن عبدالجبار وهو ايضًا. ضعيف انظر التقريب فمع وجود الضعيفين فى السند كيف يكون الحديث صحيحا.

ومجرد سكوت الحفاظ لا يجرى شيئا فى معرض الاستدلال اتظن ان الحافظ معصوم من الخطأ فان لكل جواد كسوة ولكل صارم نبوة فلو سلمنا ان الحافظ ههنا قد اخطأ كان ماذا؟ اما ثانيا فقيد هذا الحديث ثم انحط للسجود بالتكبير الى حاذتا بشحمة اذنيه وجلس جلسة خفيفة؟ ثم انحط ساجدًا مثل ذالك ثم الى السجود وبين السجدتين بل وبعد السجدة الثانية ايضًا فما بالكم لا تقولون به افتأخذون ببعض قطعة الحديث الموافق لآرائكم وتنبذون بعضها ورائكم ظهريا محضًا لانها ليست بموافقة لآرائكم.

وَاَمَّا ثالثًا: فان القطعة التى جئت بها لا تامة الدليل ليست بواقعة بعد رفع الرأس من السجدة ونحن نذكر اين تلك العبارة ليحى من حي عن بيته ويهلك من هلك عن بينه، ثم انحط ساجدا مثل ذالك ثم رفع راسه بالتكبير بيديه إلى حاذتا شحمه اذنيه وَإلى أن اعتدل فى قيامه ورجع كل عضو إلى موضعه ثم صلى اربع ركعات يفعل فيهن ما فعل فى هذه "الحديث فتعمق النظر فى هذه القطعة تناد بأعلى النداء أنه ليس فيها ذكر الوضع مطلقًا فان هذه الحالة هى حالة ابتداء

قلت الله اكبر تجعل تفسير الحديث باطلا فان فى حديث احمد ترجع العظام الى مفاصلها فالحديث عين المراد فهو متعين لا محالة وقد تركت انت نفسك لفظ الى مفاصلها فافهم.

قلت فى كلامه على الدليل الثامن نظر من وجوه اما اولا فان سند هذا الحديث ضعيف لا يصلح للاحتجاج اصلا لان فيه محمد بن حجر قال الحفاظ فى اللسان محمد بن حجر عن عمه سعيد وعنه ابراهيم بن سعيد الجوهرى له مناكير قيل كنيته ابو الخنافس وقال البخارى فيه بعض النظر انتهى وقال ابو حاتم كوفى شيخ وقال ابو احمد الحاكم ليس بالقوى عندهم قلت قول ابى حاتم كوفى شيخ لا يكفى فى توثيقه مع قول امام المحدثين ابى عبدالله البخارى فيه بعض النظر مع ان الجرح مفسر يشهد له قول الذهبي له مناكير فهوح ضعيف بلا شك ومحمد بن حجر يروى عن عمه سعيد بن عبدالجبار وهو ايضًا. ضعيف انظر التقريب فمع وجود الضعيفين فى السند كيف يكون الحديث صحيحا.

ومجرد سكوت الحفاظ لا يجرى شيئا فى معرض الاستدلال اتظن ان الحافظ معصوم من الخطأ فان لكل جواد كسوة ولكل صارم نبوة فلو سلمنا ان الحافظ ههٰنا قد اخطأ كان ماذا؟ اما ثانيا فقيد هذا الحديث ثم انحط للسجود بالتكبير الى حاذتا بشحمة اذنيه وجلس جلسة خفيفة؟ ثم انحط ساجدًا مثل ذالك ثم الى السجود وبين السجدتين بل وبعد السجدة الثانية ايضًا فما بالكم لا تقولون به افتأخذون ببعض قطعة الحديث الموافق لآرائكم وتنبذون بعضها ورائكم ظهريا محضًا لانها ليست بموافقة لأرائكم.

وَاَمَّا ثالثًا: فان القطعة التى جئت بها لا تامة الدليل ليست بواقعة بعد رفع الرأس من السجدة ونحن نذكر اين تلك العبارة ليحى من حي عن بيته ويهلك من هلك عن بينه، ثم انحط ساجدا مثل ذالك ثم رفع راسه بالتكبير بيديه إلىٰ حاذتا شحمه اذنيه وَإلىٰ أن اعتدل فى قيامه ورجع كل عضو إلى موضعه ثم صلى اربع ركعات يفعل فيهن ما فعل فى هذه "الحديث فتعمق النظر فى هذه القطعة تناد بأعلى النداء أنه ليس فيها ذكر الوضع مطلقًا فان هذه الحالة هى حالة ابتداء

الركعتين الثانية لا حالة القيام الثانى الواقع بعد الركوع وهذا ظاهر فاستدلالك باطل قط واما رابعًا: فان الضمير الواقع فى "موضعه" أما راجع إلى القيام أو إلى العضو على الأوّل يكون المعنى ورجع كل عضو إلى موضع القيام وعلى الثانى يكون المعنى رجع كل عضو موضعه الأصلى وفى هذا الشق احتمالان اما ان يراد موضعه الأصلى من الجسد وهو الصحيح كما سياتى واما أن يراد موضعه الأصلى من الصلوٰة فهذا الاحتمال ان سلمنا صحته لا يفيدكم شيئا فان القيام المذكور فى هذه القطعة من الحديث هو القيام الأوّل قطعًا لا غيره ولا يجرى فيه العموم اصلًا فان سياق الحديث لا يساعده ولا ينكره إلا جاهل أو مكابر، والوضع فى القيام الأول ليس بمبحوث فيه فتفرس.

إمّا خامسًا: فقولك "فقوله كل عضو يشمل اليدين......" إلى فلترجعان يشعران الهيئة المبينة فى هذه القطعة واقعة بعد رفع الرأس من الركوع وهذا غلط فاحش بل فيهما بيان الهيئة القيام الأوّل من الركعة الثانية كما لا يخفى على المبتدى فضلًا عن المنتهى فى الحديث من أوله إلى اخره ولا نظن بك الخيانة بل الغفلة ليس الا لكن هذه الغفلة شديدة توقع فى التباب كالمهلك والله يعصمنا من الخلل والضلل.

وأما سادسًا: فهب أن هذه القطعة واقعة بعد رفع الرأس من الركوع فح ان سلمنا ان معناه رجع كل عضو إلى حالة من الصلوٰة فلا نسلم أن موضع اليدين كان عند الصدر لأنه ﷺ قد رفع رأسه من الركوع فلما اعتدل قائمًا رجع كل عضو إلى موضعه وموضع اليدين قبل القيام الثانى كان على الركبتين فان الركن قبل القيام هو الركوع لا الغير فكان عليك أن تتفقد موضع اليدين فى الركوع لا فى القيام الأول وعلى هذا فانت مطالب بتاويل القطعة بحيث يستقيم المعنى وهذا الفساد فى المعنى إنما نشأ من ارجاعك غير موضعة إلى موضعه الأصلى من الصلوٰة فهل من مذكر.

وأما سابعًا: فسلمنا أن هو كالقطعة لبيان هيئة القيام الثانى لكنا نقول أن الضمير فى "موضعه" راجع إلى موضعه الأصلى من الجسد الانسان لا موضعه من الجسد فى الصلوٰة ويفسده الحديث الذى أخرجه الترمذى وابوداود وغيرهما عن أبى

حميد ﷺ وفيه: "حتى رَجَعَ كل عظم فى موضعه" والحديث يفسر بعضه بعضًا وهذا دليل لنا لا لكم.

وقد ذكرنا من قبل وجه الاستدلال به فثبت به الارسال وكل احد لم يغم عينيه التعقيب يسلم ان الإرسال هى الهيئة الفطرية الانسانية والرفع والوضع وغيرهما ليسوا فطريين بل من الاعمال الزائدة التى فيها دخل للصنع فالمعنى رجع كل عضو إلى الهيئة الفطرية و رجع كل عظم فى موضعه الذى زال عنه بسبب الرفع او الركوع وغيرهما والمراد من كل عظم كل عظم ممكن يرجع فلا يرد المحذور بالرجلين فانهما سلفا قائمتان فى موضعهما فلا ضرورة للرجوع، واما اليدين والخاصرة والظهر بل كل عظم يمكن ان يرجع فى موضعه يدخل تحت الحكم ونظير هذا الاستدلال ما يقول اهل الحق فى قوله ﷺ فتجلى لى كل شى اخرجه الترمذى ونقل تصحيحه عن امام المحدثين ابى عبدالله البخارى فالانكار مكابرة محض فان قلت لم ترجع الضمير فى "حتى ترجع كل عظم فى موضعه" الى موضعه الاصلى من الجسد ولم ترجعه الى موضعه الاصلى من الجسد فى الصلوٰة قلت لان هذا التاويل او التوحيد مع كونه فاسدا كما ذكرنا فى الوجه السادس لا يمكن ان يراد فى هذا الحديث فان هذه القطعة بعينها قد وردت فى حالة الجلسة بين السجدتين وجلسة الاستراحة فى عين هذا الحديث وجريان ذالك التوجيه فى الجلستين حيطة الامكان وهو ظاهر فلا يجوز لنا ان نعين مرجعا واحدًا فى موضع واحد ومرجعا آخر فى موضع آخر مع ان القطعة بعينها واحدة فى الموضعين.

واما ثامنا: ففى هذا الحديث "ثم رفع رأسه بالتكبير بيديه الى حاذتا شحمة اذنيه والى ان اعتدل فى قيامه، فهذه القطعة مشعرة بانه ﷺ رفع يديه بعد السجدة الثانية واستمر رافعا حتى استوىٰ قائما يشير اليه والى ان اعتدل فهل تقولون به وتستعدون انفسكم للعمل عليه؟

واما تاسعًا: فقولكم "وان قلت المراد منه المفصل..... الى ينعكس عليكم، منعكس عليكم فانا نسالكم انه لما كان لفظ "كل عضو" عاما فكيف ترجع الرجلان والساقان الى موضعهما واما قولك والرجلان والانامل كانت كما كانت قبل" فلا

يفيدك فان هذه استقرار لا مرجوع فكيف الرجوع وان قلت ان المراد كل عضو يمكن ان يرجع۔ ولا محيص لك سوى ذالك، فهذا صحيح لكن، قلت ح قولك "قلنا هذا باطل" الخ هباء منثورا.

واما عاشرا: فلعل قولك "فقوله كل عضو يشمل اليدين ايضًا............ الى قبل الركوع الصدر" صدر من غفلة او قلة تدبر فان البحث فى القيام الثانى واللازم على زعمك وتاويلك تفتيش اليدين فى الركن الذى هو قبل هذالركن اعنى القيام الثانى وهو الركوع لا القيام الاول فانا لسنا بعد تعيين موضع اليدين فى الركوع لان القيام الاول انما هو قبل الركوع لا قبل القيام الثانى فظفرك من القيام الثانى الى القيام الاول متقاضيا عن الركن الا هم مثل الركوع عجيب وعلى هذا فيلزم الفساد المذكور فى الوجه السادس هذا.

تلك عشرة كاملة.

لا تستفيد منها الا النفوس العاقلة.

قلت فى سند ابى داود حسن بن ذكوان وهو مدلس وتدليسه فى المرتبة الثالثة وقد عنعن عن سليمان الاحول فلا يفيد المتابعة.

وايضًا اخرج الطبرانى فى معجمه الاوسط ايضًا هذا الحديث وفى مسند عبدالرحمن بن عثمان البكراوى وهو ضعيف وقد روى عن سعيد بن ابى عروبه ولا يتبين هل سمع منه قبل الاختلاط او بعده فانه ليس ممن سمع منه قبل الاختلاط وايضًا اخرج الطبرانى عن ابى جحيفة وفى سنده حفص بن ابى داود وهو متروك وابو مالك النخعى وهو ايضًا متروك (وايضًا اخرج البيهقى عن ابن مسعود مرفوعا وفى سنده بشر بن رافع وهو ضعيف) فالحديث بجميع طرقه ضعيف لا يصلح ان يؤتى به على مساله هى معركة الآراء ولو سلم انه صالح للاحتجاج.

فقد فسر السدل جميع شراح الحديث بارخاء الثوب وقد ضم اليه بعضهم سدل الشعر ولم يذكر احد منهم سدل الاعضاء ولو سلم شمولها ايضا فقد ثبت الارسال بالدليل الواضح فهو خارج عن النهى فلا يفيدك ايراد امثال هذه الدلائل لمدعاك فتفكر.

قلت على تقدير التسليم هذا الركن اعنى القيام الثانى خارج عنه بالدليل الذى ذكرناه قبل فتدبر .

قلت من هنا يعلم ان من داب السلف اطلاق الصلوٰة على كل ركن من اركانها وان لم يكن العموم هناك مراد فتفكر .

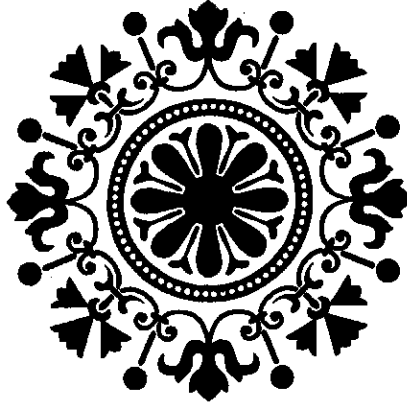
قلت هذا قياس والقياس باطل عندكم وايضًا فقد ثبت الارسال فى القيام الثانى فلا معنى لهٰذا القيام .

قال ابو الروح ثم ههنا تعليقى المسمى بالتعقيب المنيع على هدية البديع ايضًا فعلى العلماء الربانية ان ينظروها بعين الانصاف ويتجنبوا عن الاعتساف فان هذا دأب الصالحين من الاسلاف والا خلاف والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وصلى الله على سيد الثقلين نبينا محمد وآله واصحابه وسلم .

وانا العبد الأواه ابو الروح محب الله شاه عفى الله عنه .

**المقالة السادسة:**

# الضرب الذريع على الجواب الوقيع

فضيلة الشيخ السيّد محب الله الراشدی رحمه اللّٰه لمّا کتب الرد "التعقیب المنیع علی هدیة البدیع" وارسلہ إلی الأخ الصغیر السیّد بدیع الدین الراشدی فَرَدّ الشیخ بدیع رحمه اللّٰه علی هذه الرسالة باسم "الجواب الوقیع عن التعقیب المنیع" ضخیم فردّ علی هذه الرسالة السیّد محب الله رحمه اللّٰه وکان جوابه باسم "الضرب الذریع علی الجواب الوقیع". (الازہری)

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى فقد كنت قد علقت على الرساله المسماة بهدية البديع وما خطر ببالى انى معصوم من الخطاء والزلل وعزمت ان وقع الى الجواب الصحيح من المصنف عن تعقبات قلبته عاجلا و رجعت عما كنت عليه لكن لم اشعر ان المصنف يعتزل جادة الانصاف ويتشبث بذيل الاعتساف ويؤول و الكلام بما لا يرضى به قائله ويتصدى لتصحيح كلامه وان كان باطلا سخيفا يظهر سخافته للاعور فضلا عن صاحب العينين وهذا عجيب من المصنف فان مرامه كما هو الظاهر من جوابه۔ تصحيح كلامه بالتشدد التام والتكلف البارد لاحقاق الحق وانى اقول للمصنف ولجميع اعوانه عليكم ان يعرضوا جميع تعقباتى "لاسيما كلامى على الدليل الثامن على عالم بارع من المحدثين الذين هم ليسوا بمائلين الى فريق من فريقنا ثم لياتوا بشهدائهم من دون الله ثم يجعلوا ذالك العالم حكما فعند ذالك نرى اى الفريقين أحق بالامن والله درمن قال"

ستطلع حين ينكشف الغبار
افرس تحت رجلك ام حمار

وانى انشدك بالله يا مصنف هل كتبت الجواب عن الكلام الواقع فى الدليل الثامن اليقظة ام فى النوم ؟

وايم الله انى لمتيقن انك لو كنت عرضت تعقباتى لا سيما التعقب على الدليل الثامن على المصنف العاقل لصرح على تفيئة ان الجواب عنه شى لا يليق من يلتفت اليه فضلا ان يجتهد للجواب عنه لكنا سنتعرض له ولكنى الان قد يتقنت انك لن تكثرت لدليل اوحجة يوردها خصمت محقالانك مصر على تصحيح جميع كلامك فلا تقبل شيئا مما يخالف مرامك وان كان كلام الخصم وقيعا فالى الله المشتكى واضح قد صرت مضطر الكتابه الجواب لوجه من الوجوه ولئن استمرت طريقتك هذه فى المرة الثانية طويت كشحى عن السوال والجواب تركت بالكليه هذه الطريق الخالية عن النفع وعرضت جوابا لك وتعقباتى وكلامى عليها على حدة فاضلين من فضلاء العصر طلبت منهم حكمهم ورايهم فى ذالك وبعد

ذالك قنعت بمحاكمهم۔ اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه و أرنا الباطل باطلا ورزقنا اجتنابه ولا تجعله علينا ملتبسا واجعلنا للمتقين اما ما .

**قال المجيب**:...... ص ۲ كذالك نقول ان عموم الوضع الخ .

**اقول**:...... كان على المجيب أوّلا ان يجتهد فى فهم مراد كلامنا ثم تعيين فحوى الكلام كان مختارا للكلام والرد عليه لكنه لم يفعل هذا فى سائر كلامنا فالى من نشتكى سوى الله تعالىٰ۔ فنقول أوّلا ان كلا منافى هذه الاية والامثلة التى بعد ها (التخل تجاه القبله والاسبال) انما هو مثلك لا على نفس مسئلة حمل المطلق على المقيد وهو ظاهر من كلا منا الاتى فى التعقب على امثلتك من الأسباب وغيره فتسويد الاوراق بمثل هذا الكلام اشتغال فيما لا يعنيك۔ واعلم ان مقصودنا من كلامنا فى هذه الأية ان هذه الا ية لا تصلح ان تكون مثالا لمنع حمل المطلق على المقيد فى جميع الحالات لا ان مقصودنا من حمل المطلق على المقيد واجب فى جميع الحالات وبينهما فرق ظاهر وانما ثبت عموم تحريم القتل من اٰية ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق فان هذا الا ية وقعت بعد اٰية ولا تقتلوا اولا د كم فلو حلت على التخصيص لزم التكرار والقول به باطل فى كلام الله تعالىٰ وبالجملة فهذا مثال لتعذر الحمل المطلق على المقيد دائما فى جميع الحالات ونقضنا على هذا لا على ذالك .

**قال المجيب**:...... ص۲ فاذا اسلمتم التعذر ههنا الخ ۔

**اقول**:...... كون التعذر فى محل لا يوجب ان يجرى المطلق على اطلاقه فى جميع الحالات وان امكن حمل المطلق على المقيد نعم حمل المطلق على المقيد مشرط و بشرط وذكره ابن القيم وغيره منها التعذر والشروط الاخر مذكورة فى محلها وليس هذا موقع ذكر ها .

والحاصل انه حيث لا تعذر لا مانع لحمل المطلق على المقيد فليس هذا الكلام منى تسديدا لرايكم واما الاية الكريمة التى وقعت فى الممتحنة فالحمل فيها متعذر لثبوت عموم تحريمة القتل من اٰية ولا تقتلوا النفس الاٰية وقد ذكر نا ان حمل هذه الاية دليلا الا على ان حمل المطلق على المقيد اذا تعذر لا يجوزو هذا لا خلاف

فيه۔ فتعذرحمل المطلق على المقيد في بعض المواضع لا يبطل الأصل مطلقا .

**قال المجيب:**...... ص ۳ ومن الشرط وتعذر العمل بكلا الدليلين الخ

**اقول:**...... هـذا غير مسلم وهذا محل النزاع بل المشر ط و تعذر حمل المطلق على المقيد فكلما لم يتعذر الحمل تعين الحمل والا لا .

**قال المجيب:**...... ص۳ لا نك احتججت من عموم الأية على النهى عن البزاق الى جهة القبلة خارج الصلوة وما قيدته بالاحاديث الوارد بحالة الصلوة وهكذا نقول الخ

**اقول:**...... تـوجيـه الـكـلام بـمـا لايـرضى به قائله ليس من شان المحصلين وانما احتـمـال عـلـى العموم من الأية الكريمة لانه لايعارضها دليل خاص فيحمل عليه والاحاديث وان كانت عامة لكنها تحمله الخصوص ويمكن حملها على المقيدات عـلـى زعـمكم واما الأية فليست بمحتملة۔ للخصوص فانها واردة فى الصورالتى هـى خـارجة عـن الصلوة كما فصلناه فى كلامنا فلما لم يرد دليل مقيد يحمل عليه عـمـوم هذه الاية لم يبق لنا حاجة لتقييدها بالأحاديث الواردة بحالة الصلوة۔ واما الاحـاديث التى اذكر منها فانها وان كانت عامة وان سياقها ينادى لصاحب الوجدان الـصحيح ان النهى فيها خارج الصلوة كما قلنا فى اٰخر الكلام (فى التعقب المنيع) لـكنها مطلقة محتمله للخصوص عند كم فلذا طوينا كشحنا عن اطاله القيل والقال فى معنى الا حاديث واحتججنا بالأية الكريمة فانها واردة على الصور الخارجة عن الـصـلوة ولا يعارضها او لم يرد دليل خاص فنضطر الى حملها على ذالك المقيد۔ ولـذا قـلنا (فى التعقب المنيع) صفحه ٥ والحق ان الحديث الشريف الخ فلم ننكر عـمـوم الا حـاديـث بـل رجـعـنا من الدليل الذى يلقيكم۔ بادى الراى۔ فى مهواق الـمـكـابـرة الى الدليل الواضح الذى لا يجرى فيه هذه المجادلة فقولك ثم انكارك عن ورود الاخبار على العموم عجيب جدا صدر من قلة تدبر .

**قال المجيب:**...... صـفـحه ٤ اما استدلالكم بتعظيم القبلة فلا حاجة لنا الى التعرض به وان كان فيه ما فيه لان فيما نحن فيه نبحث عن المطلق والمقيد الخ

**اقول:**...... لـم نـتـفـرس ان مرامى من هذا الاستدلال لم يكن لا لقى رجله فى مسئلة الـمـطـلـق والمقيد ولا اريد تطويل الرسالة باعادة كلامى وعـين كلامى موجودة فى

التعقب فارجع البصر بعين الا نصاف ثم انظر ما ذا اردت بذالك الكلام ولا يسعه فهم المحق لمن يريد فهمه .

**قال المجيب:**...... صفحه ٥ هذا يعارضه قولكم "واما النهى عن البزاق الخ

**اقول:**...... لو كنت منصفا لم يبعد عن يمينك قولى عن عمومات الحديث فقط فالعجب كيف لم تر عيناك ثلاثة احر ف۔ الفاء۔ القاف۔ الطاء ۔اليس فى هذه اللفظة كفاية للعاقل افتظن انى طرحت هذه اللفظة جزافا وكيف ما اتفق ويعلم من هذا ان مرامك هدم كلامى كله لا اثبات الحق

**قال المجيب:**...... ص ٥ وايضافان كان الا مركذالك فلم لاتحملونها الخ

**اقول:**...... هذه هى مجاد لتكم التى الجانا الى عدم اكتفاء الاستدلال بالاحاديث واستدلنا بالا ية الكريمة التى لا يجرى فيها هذه المكابرة وقد قلنا ان الوجدان الصحيح يشهد ان هذه الا حاديث واردة فى الصور الخارجة عن الصلوة والوجدان ليس بحجة قاطعة فاستدلال بالاية ليس فيه ذرة من المضرة بل مسرة على المنسرة

**قال المجيب:**...... ص٥ ان حمل المطلق على المقيد لو كان صحيحا فى جميع الحالات لما تعذر الحمل الخ .

**اقول:**...... قد قلنا مرارا انا لم ندع ان المطلق يحمل على المقيد فى جميع الحالات بل قلنا و نقول ان حمل المطلق على المقيد اذا لم يتعذ ر تعين وانما المقصود من كلا منا هذا كان كما قلنا فى ابتداء الكلام المناقشة على امثلتك الموردة لمنع حمل المطلق على المقيد فى جميع الحالات فالتعذرههنا لا يو جب ان يجرى المطلق على اطلاقه دائما فى جميع الحالات نعم لوقلت هذه مناقشة على الأمثلة عنان قلمى واعترفت ان هذا من خطائى فان المنا قشة فى المثال ليس بالنسب لكنك تغمض عينك عن اصل مرامى وتهمل عنان قلمك للاعتراض واطالة الكلام فى مالا يعنيك

**قال المجيب:**...... ص ٥ كلا بل العموم حجة قوية الخ

**اقول:**...... من ينكر كون العموم حجة انما قلت من ان المطلق يحمل على اطلاقه عموما غير صحيح ولعلك سقطت فى غلطة من لفظة "عموما" لكن معناه فى جميع

الحالات والمعنى ان القول بان المطلق يحمل على اطلاقه فى جميع الحالات۔ اى و ان لم يتعذر الحمل على المقيد كما فى الامثلة المبحوثة۔ غير صحيح۔ فما الفساد فيه .

**قال المجيب:**...... ص ٦ لأنّ طوله فى هذا القيام ليس مثل طول القيام الاول الخ

**اقول:**...... كون القيام الثانى اقل طورا من القيام الا ول لا يزيل الاشتباه اصلا فقد وقع عند الاسماعيل۔ كما قال الحافظ فى الفتح۔ من طريق غندر عن شعبة قلنا فما نسى من طول القيام اى لاجل طول قيامه واخرج البخاریؒ عن انس اذا رفع راسه من الركوع قام حتى نقول قد نسى فالقيام الثانى كان طويلا بلا شك والانكار مكابرة محض فكونه طويلا مسلم وان كان اقل بالنسبة الى القيام الا ول فالاشتباه باق وانا لم ندع تسوية القيامين فى الطول فايرا دك حديث البراء غير مفيد وانما مقصودنا اثبات طول القيام الثانى وهو ثابت لامجال الا نكار فيه فلا يزول الاشتباه المسبوق بمجرد مجيئه فى المسجد ود خوله فى الصف كما قلت فى الجواب الرابع فان الصلوة كانت صلوة النبى ﷺ وقيامه الثانى ايضا كان طويلا وما كان الله ورسوله ليذر أمّتَهُ فى الاشتباه۔

**قال المجيب:**...... وليس هذا نظير مسئلة الخلافة الخ

**اقول:**...... لم نتفكر فى جعلى هذه المسئلة نظير مسئلة الخلافة۔ وتقديم النبى ﷺ لا يتضمن الحكم بجعله خليفا بغير شمول المقدمات الاخر الخارجية وقد قال النبى ﷺ يؤ م القوم اقرأهم لكتاب الله۔ (الحديث) أخرجه مسلم فتقد يم النبى ﷺ الصديقؓ يحتمل ان يكون لكونه أقرا ءهم ولكون جميع صفات امامة الصلوة فيه فالاحتجاج بالتقديم على الخلافه الا يستقيم الا بعد ايراد تلك المقد مات الى اصل حكم الشارع عليه الصلٰوة والسلام وانى انما نقمت على قولك "ان هذا من حيث العقل" قائلا انه ذالك الاستدلال ليس بمعقول محض بل هو مستنبط ولا

---

❶ وقد ابتنيت على هذا اعترا ضك بانه فى سورة الارسال يجتمع الدم فى رؤس الاصابع وقد قلت هناك ان هذا القيام ايضا كان طويلا فتخلصك ههنا عجيب جدا۔

يشك فى مثل هذا الاستنباط الا مثلك اومن يقلد ك غامضا عينيه

**قال المجيب**:...... لكن لا سبيل للانكار على من اطالها ففى حديث الخ

**اقول**:...... الثابت من الحديث الشريف انما هوا لاستواء والا عتدال فقط لا الاطالة ولا يقول عاقل ان هذه الجلسة كانت طويلة ولم يثبت انه ﷺ طولها تطويله الاركان الاخربل القائلون سينه جلسة الاستراحة يقولون انهاكانت خفيفة ولذالم يسن فيها ذكر من الا ذكار واكتفى فيها فالتكبير حين رفع الراس من السجود فانها من جهه النهوض الى القيام انظر التحفة المباركفوريؒ فلم يبق الاعتراض الا فى ذهنك ورسالتك ۔

**قال المجيب**:...... ص ٦ لكن لو قرأ اذا الفاتحة لم تفسد ركعة الخ

**اقول**:...... ليس المراد من قول النبى ﷺ الفاتحة عوض من غيرها الحديث انها عوض من غير ها من الادعية وغيره هذا اختراع من عند نفسك بل المراد منه انها عوض من غير هامن سور القرآن لذا صلى النبى عليه الصلوة والسلام مرة ركعتين ولم يقرأ فيهما سوى الفاتحة وقال النبى ﷺ "صلوا كما رأ يتمونى اصلى" ولم يرد فى حديث صحيح و لا ضعيف انه ﷺ قرأ الفاتحة بعد رفع الراس من الركوع واما صلوة الكسوف فالجواب عنها وان لم هذا موضعه لكنا نقول فى تلك الصلوة ايضا لم يثبت قرأة الفاتحة بعد الرفع من الركوع الاول بل جرى رسول الله ﷺ فى قرأة السورة الاخرى حتى ركع ركوعا ثانيا فلو سلم ان تلك القراء ة وقعت فى الا عتدال لأنا لا نسلم ان القيام الاول قد اختتم) فتلك القرأة قرأة سورة اخرى فحينئذ قولك ان المسبوق يقرأ الفاتحة لا يكون الاقياسا ليس الا وهو باطل فكيف ترشد المسبوق ان يقرأ بفاتحة الكتاب بعد رفع الراس من الركوع وهو مخالف للسنة فان الشارع البارع عليه الصلٰوة والسلام لم يقرأ بفاتحة الكتاب بعد الوضع ولم نسمع منك قط ان مخالفة السنة العود فهوح ويل بلاشك ولذا قلت ان المسبوق بين ويلين ويلزم من قولك ان من يقرأ الفاتحة فى كل هيئات الصلٰوة سوى الركوع والسجود فهو متبع للسنة بان يكرر ام القرآن بعد الرفع من الركوع وفى الجلسة بين السجد تين وحين التشهد سوى السلام وهذه طامة من الطامة الكبرى ونحن نسألك

هل قرأ النبی ﷺ قط ام القرآن بعد الرفع من الرکوع فان قلت نعم قلنا هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین وان قلت لا فارشادك للمسبوق ارشاد الی مخالفة السنة وهو کما تری وقد کان هدیه ﷺ انه وان کان یعمل علی العزیمة کثیر لکن لم یکن یترك اهمل علی الجائز بالکلیه بل ربما یعمل علی الجائز وارخص ایضا فلو کان تلك ای ارشادك للمسبوق) صحیحا لعمل علیه النبی ﷺ ولو مرة فهذا الجواب وان کنت افرح باختراعه لکنه لا یتخلص عن شخافة وتکلف بارد۔

**قال المجیب:**...... ص۷ هذا خلاف ما علیه المحققون والذی اختاره والدنا الخ

**اقول:**...... ماذهب الیه ابا ئنا الامجدؒ معلوم لکن الصحیح عند هٰذا العبد الاثیم ان ما یدرکه المسبوق من الصلوة هو اوله والدلیل علیه ما قال النبی ﷺ ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا (کما فی الصحیحین) والاتمام یقتضی ان ما یدرکه المسبوق یکون اوله واما ما ورد فی الروایات الاخر وما فاتکم فاقضوا فعلینا ان نجمع بین هذه الروایات فنقول انه "القضاء" یجیئ بمعنی الاتمام کما فی قوله تعالی فلما قضی موسی الاجل ❶ والمعنی ههنا اتم اجله وهو ظاهر وأمّا لاتمام فلم یجیء معنی القضاء المصطلح فح ان اردنا من الروایات التی فیها وما فاتکم فاقضوا ان المراد منها فاتموا تجتمع کلها فمعنیٰ اقض ما سبقك اتم ما فاتك متقدما واما ان قلنا ان ما یدرکه المسبوق فهو موصوف بما فیه الامام فح لزمنا ان نقول ان معنی ومافاتکم فاتموا ای فاقضوا وهذا المعنی لم یجیء فی الا تمام واما التسمیة بالمسبوق فلا له سبقته جملة من الصلوة واما المتابعة ففی الأفعال والهیئات واما کون ما ادرکه هوا ول صلوته اواخره فقه تعینه حدیث الصحیحین فانه فیه وما فاتکم فاتموا فلا یلزم مخالفة الامام قال الحافظ فی الفتح فیحمل قوله فاقضوا علی معنی الاداء والفراغ فلا یغایر قوله فاتموا فلا حجة فیه لمن تمسك بروایة فاقضوا علی ان ما ادرکه الماموم هو اٰخر صلوته اه فان قلت لم لا تعکس قلت لان الا تمام لم یجی بمعنی القضأ ولان اکثر الروایات ورد بلفظ فاتموا واقلها بلفظ فاقضوا کما

❶ وکذا المراد من قوله تعالی فاذا قضیت الصلوة (الجمعة) وقوله تعالیٰ فاذا قضیتم الصلوة (النساء) هوا لا تمام والاداء والفراغ۔

قال الحافظ والبيهقیؒ فارجاع لفظه "فاقضوا" الی ، فاتموا ، اولی من ارجاع ، فالحق ، الی فاقضوا" ولو كان ما يدركه المسبوق موصوفا بما فيه الامام يكون ما يدركه اٰخره والا خر لا يكون الا عن شی تقدمه ولم يتقدمه صلوة المسبوق شی نعم هوا خر صلوة الا مام واما المخالفة فقد أجبنا عنها واما اعتر ضت علينا بالصور الاربع فنقول امافی الصورة الاولی والثانية والرابعة فيفعل المسبوق كما تقول أعنی يقراء السجدة والثانية ويكبر سبعاً فی الركعة الثانيةً من صلوة العيد والوتر وبقی ههنا ان السجدة صارت فی الركعة الثانية والتكبيرات السبع تحولت الی الركعة الثانية فی صلوٰة العيد والقنوت الی الركعة الاول فالجواب عنه ان غاية هذا الاعتراض ان بعض افعال الركعة الاول او الثانية تحولت الی الثانية اوالاولی وهذا بعينهٖ وارد عليكم فانه علی مسككم ايضا يلزم قلب ما هية الصلوة فانكم جعلتم اخر صلوة المقتدی أوله وأوله اٰخره وعلی هذا فانكم تقرؤن أدعية الاستفتاح بعد اختتام صلوة الامام فح وان جعلتم هذه الركعة الاولی تكن دعاء الاستفتاح قد وقعت فی الترتيب فی الركعة الثالثة اوالرابعة هذا مشاهد بديه وانكار المشاهده والبداهة الا يعقل عن جاهل فضلا عن عالم فنسالكم لم جعلتم اخير الصلوة اوله واوله اٰخرة ؟فانتم تجيبون۔ ولا بد ۔لانه قد جاء فی الحديث وما فاتكم فاقضوا فهذا هو جوابنا وقد قلنا ان اكثر الاخبار قد ورد بلفظ۔ فاتموا۔ فهو أولی بالاعمال وأن القضأ يجيئ بمعنی الاتمام والاداء فلا مخالفة اصلاً ولو اعلمنا (فاقضوا) لم يستقم معنی فاتموا الا بتكلف بارد وتعسف كاسد فالحاصل انا نعمل بكلتی قطعتی الحديث اعنی ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فما ادركناه من صلوة الا مام صلينا ايتمامًا بالامام وعملا بالقطعة الاول وتكون الركعة ركعة اولی فما فاتنا نسميه عملا بالقطعة الثانية فلا محذورا اصلا۔ واما الزمتمونا بالصورة الثالثة فليلزمكم ايضا فان المسبوق يقعد مع الامام مع فتخلا القعود بين الركعتين بالضرورة وكذا من فاته الركعة فقط مع الامام وادرك ثلاث ركعات ففی هذه الصورة ايضا تحمل تامل۔ فتجيبون۔ ولا محالة۔ ان هذا لضرورة الايتمام فهكذا نقول ان القعود الاول الذی تخلل كان لضر ورة الا تمام وفی هذا كفاية لمن له ادنی

مسكة ونقول لكم من ادرك ركعة اخيرة مع الا مام فالمسبوق قدادرك التشهد الا خير و هذه الركعة هى الركعة الاخيرة للمسبوق على مسلككم فعلى هذا يلزمكم ان لا تتشهد والتشهد الاخير بل تسلموا بعد السجدة الثانية من الركعة الفاتته متصلا فانكم قد ادركتم التشهد الاخيرة ولا يلزمنا هٰذا فانا لسنا بقائلين ان ما ادركه المسبوق هواٰخر صلوة واما القعود مع الامام فلضرورة الايتمام وان قلت ما نتشهد آلا لاجل السلام لانٖ السلام يحتاج الى سبق تشهد قلت لا بل قد جاء السلام بغير التشهد اذا تقدم التشهد الاخير كما فى بعض صور سجد تى السهو وان كنتم قائلين باكتفاء التشهد الذى ادركه المسبوق ولا تقولون باعادته فصرحوا ذالك حتى نتكلم عليه .

**قال المجيب**:...... ص٨ لا انه يجوز له ان يكون فى الاولى والامام فى الرابعة الخ

**اقول**:...... هذا غير وارد فان نص" فاتموا"جعل ما يدركه المسبوق اول صلوته فلا شناعة فيه ولسنا متفردين فى هذه المسئلة بل جمهور المحققين موافقون بنا فيها انظر الفتح للحافظ والسنن الكبرى للبيهقى

**قال المجيب**:...... صفحه٨۔ هذا ليس بصريح فى المرام الخ

**اقول**:...... المراد ان ما الزمتمونا لمخالفة السنة وارد عليكم ايضا فان المسبوق لا يعلم ان هذه الركعة هل هى الاولى فيقرأ د عاء الاستفتاح او لا خيرة فيقرأ الفاتحة فقط على مسلككم فان ظن انها الاول وتكون فى الحقيقة ثانية او ثالثة او رابعة يكون عائد للافتتاح خلافا للسنة وان حسب انهاثانية وتكون فى الحقيقة الأولى يفوته الدعاء المسنون ولا محيص لكم عن هذا الا القول بالا جتهاد وعلى هذا فالاغلب۔ ربما يجتمع ان يفوته القيام والقراء ة وبفوتهما تفوته الركعة ولا يلزمنا هذا فا نا لا نضطر الى الا جتهاد فان ما يدركه المسبوق يكون اول صلواته فتدبر .

**قال المجيب**:...... على هذا الا حتمال ايضا الامر ظاهر لان القيام من السجدة حاله اظهر الخ ۔

**اقول**:...... ما رمت من قولى "رفعوا من الركعة الاول" رفعهم من السجود حتى يكون حاله اظهر من الرفع من الركوع بل المراد حين قد قاربوا القيام فالا لتباس باق وقد اجتناعن بقية كلام المجيب فيما سبق فليرا جع

**قال المجیب:**...... ص۹ ولم نقل انه یضع بعد تکبیر الامام للسجدة الخ .

**اقول:**...... هذا اصرار منکم علی تصحیح کلا مکم واصل العبارة هکذا وعلی الثانی ایضا یظهر له لو یکون قیامهم ذالك ثانیا فهو یسمع تکبیرة امام للسجدة قریبا فی مقدار ما ید خل المسجد فیمشی فید خل الصف فیر فع یدیه و یکبر فیضع یمینه علی شماله فقو لکم یسمع تکبیرة الامام للسجدة قریبا فی مقدار ما من دخل المسجد فیمشی فیدخل الصف فانکم بعد وارتقاع الا شتباه فلو کان الامام لم یکبر بعد فالا شتباه باق وان کان کبر قبل دخوله فی الصف فقولك فیضع یمینك علی شماله یکون بعد تکبیرة الامام للسجدة فهذا مخالف للسنة بلا شك کما سلمتم انتم فالا عتراض باق ۔

**قال المجیب:**...... ص۹ هذا تأیید لما ذهبنا الیه من ان الخ .

**اقول:**...... یا ضیعة العلم من این جاء التایید ؟ نعم نحن نتبع الامام فی ای هیئة وجدناه علیه من القیام والرکوع والسجود کما قال علیه الصلوة والسلام من وجد نا قائما او راکعا او ساجدا فلیکن معی علی الحال التی انا علیها اخرجه سعید بن منصور کذا فی الفتح۔ واما اتحاد رکعة الامام والمسبوق فلیس من الهیئة فی شی فان هذا لیس بهیئة بل هوا ختلاف النیتین واما هذا الاختلاف فقد اجبنا عنه فیما تقدم؟

**قال المجیب:**...... ص ۹ فبطل بهذا کلیتکم فحسب .

**اقول:**...... لا حاجة الی المرأة للراء ة سوار الیه وعلی من اعطاه العلم یعلم بادنی تامل مارمت بقول قلت نعم لواتفق۔ الخ ویعلم فی ای وادیتهم انت والله المستعان

**قال المجیب:**...... ص۹ یبطل ما ذکر نا من حدیث البراء

**اقول:**...... قدم منا ما علیه .

**قال المجیب:**...... ص۱۰ قد علم الذین حرزوا قیامه کما مرالخ

**اقول:**...... الذین حرزوا قیامه هم الذین یقولون ان قیامه الثانی کان طویلا حتی یقول القائل قد نسی فان لم یکن مساویا للقیام الاول فی الطول۔ وقد مر منا الکلام علی بقیة کلام المجیب

**قال المجیب:**...... ص۱۰ ولعلك لم تفهم ما قلناه الخ .

**اقول:**...... محصول کلامی ان قراءۃ الفاتحۃ بعد رفع الراس من الرکوع لم یثبت قط عنہ ﷺ فقراء تھا فی ھذہ الحالۃ خلاف السنۃ بلا شک فان ادامۃ النبی ﷺ فعلا من الافعال اقلھا ان تکون سنۃ موکدۃ فخلا منھا خلاف السنۃ بلا ریب ومین فالکثافۃ لا تزول عن ھذا الاستدلال

**قال المجیب:**...... ص ۱۰۔۱۱۔ولکنہ لم یرد النھی الخ

**اقول:**...... عدم ورود ❶ النھی لایجعلہ موافقا للسنۃ بل خلاف السنۃ وھذا ظاھر قد کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدیم قراءۃ السجدۃ والدھر فی رکعتی الفجر یوم الجمعۃ فخلاف ذالک لمن یحفظھما وان لم یرد النھی عنہ‌خلاف السنۃ وھذا ظاھر لا ینکرہ الامجادل مکابر۔ واما الزامکم بصلوۃ الکسوف فلا نسلم ان القیام الاول قد اختتم بعد الرکوع الاول فح ان القراءۃ قد وقعت فی موضعھا وھو القیام الاول وانماشرع ثانیا فی القراءۃ بعد الرکوع الاول لأنّ فی صلوۃ الکسوف رکوعین وبعد الرکوع الثانی یجیء القیام الثانی لا بعد الرکوع الاول ولا یقاس علی صلوۃ الکسوف اصلا فانہ فیھا من الصفات المخصوصۃ ما لیس فی غیر ھا من الصلٰوۃ واما قولکم فی الصفحۃ الحادیۃ عشرہ ففی اواخرالکسوف من البخاری و اذا رفع من الرکعۃ قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد ثم یعاود القرأۃ الخ ففیہ ان ھذا العلۃ من تصرف ابن عمر فانہ وان کان ثقۃ لکنہ انقص مرتبہ من الثقات الاثبات ولھذا لم یخرج لہ صاحبا الصحیحین غیر ھذا الحدیث وعامۃ الثقات من الرواۃ یرون وھکذا اخرج البخاری عن عائشۃ رضی اللہ عنہا فقرأ رسول اللہ ﷺ قرأۃ طویلۃ ثم کبر فرکع رکوعا طویلا ثم قال سمع اللہ لمن حمدہ فقام ولم یسجد قرأ قراءۃ طویلۃ ھی ادنی من القرأۃ الاولی ثم کبر ورکع رکوعا طویلا وھو ادنی من الرکوع الاول ثم قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد ثم سجد فھذا الحدیث المفصل یوضح ان قولہ ﷺ ربنا ولک الحمد وقع بعد الرکوع الثانی حین قام معتدلًا لا بعد الرکوع الاول کما یشعر روایۃ ابن عمر واما قولہ ﷺ سمع اللہ لمن

---

❶ علی انہ ورد الامر فی الحدیث حیث قال ﷺ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد ومخالفۃ الامر منھی عنہ والا مر با لشی نھی عن ضدہ فعدم ورود النھی لایفید۔

حمده فلا شعار انه قد رفع راسه من الركوع .

والحاصل الا القرأة لم تقع فى حالة الاعتدل الهوى بعده للسجد ة كما فعل بعد رفع الراس من الركوع الثانى وغاية ما فى الباب انه وقع ركوعان فى ركعة ولا مدخل للقياس فيها فان صلوة الكسوف جاء ت على صفة مخصوصه عن الشارع عليه الصلوة والسلام فعلينا اتباعه ولو سلم انه ﷺ قال ربنا ولك الحمد ايضا فما الشناعة فيه فانا كما لا نقيس على وقوع الركوعين فى ركعة فى صلوة الكسوف فكذالك لا مدخل للقياس فى الذكر المشروع فى الا عتدال۔ فى القيام الا ول۔ واما الصلوٰة الاخر فلم يرد انه ﷺ قرأ فيها الفاتحة بعد رفع الرأس من الركوع قط فهو مخالف للسنة قطعا .

**قال المجيب**:...... ص١١ ـهٰذا انما يتم ان قلنا الخ

**اقول**:...... الجواب عنه ظاهر وسهل على من طالع كلامنا السابق بالتعمق۔

**قال المجيب**:...... ص ١٢ ـ لكن يكفى لابطال الكلية الخ۔

**اقول**:...... فذا اجبنا عن هٰذا كله وعلى المنصف الباهر الانصاف ـ

**قال المجيب**:...... ص١٢ يتشبث بمجرد خوف الا شتباه الذى لا وجود له الخ

**اقول**:...... الكلام فى صلوة النبى ﷺ لا فى صلوة غيره كائنا من كان فالا شتباه باق كما مر مرارا فتسميتكم ذالك وهما وهم واما قولكم فالا نصاف اجراء العموم على عمومه الخ ففيه بحث وستكلم مفصلا عند ذكر الدلائل ان ثبوث العموم فى حيز المنع فانتظر .

**قال المجيب**:...... ص١٢ كيف ما اجتهد داخل الصلوة او خارجها الخ

**اقول**:...... ايها الاخ المكرم لا يليق بمثلك هذه الجملة ان الحاجة الى الاجتهاد ان سلمنا افادته۔ للتمييز بين القيامين فبعد الد خول فى الصلوة اما ان يشرع فى القرأة او ياخذ فى دعاء الا عتدال فحسب وليس له ان يد خل فى الصلوة يا خذ فى الاجتهاد وبعد الاجتهاد اما ان يقرأ ان ادى اليه اجتهاده واما ان يشرع فى الذكر المشروع فى الاعتدال فان هذا غير معهود فى صلوة النبى صلى الله فالا جتهاد ان

سلمنا یکون لا محالة خارج الصلوة فان اورد النقض علینا بالتحری لازالة الشك فی اثناء الصلوة منعنا کم ان هذا الشك قد عرض فی اثناء الصلوة لا خارجها واما ازالة الشك او الاشتباه الذی طرح خارج الصلوة کما فی نحن فیه بعد الدخول فی الصلوة فامرا بعد عن فهمی القاصر بمراحل

**قال المجیب:**...... ص۱۲ کیف ما فعل ارسل اووضع الخ

**اقول:**...... المعنی فی بطن الشاعر لکن اقول علی ما فهمت ان الا شتباه انما جاء من وضع الیدین علی القیامین ولو کان ارسل فی القیام الثانی لزاد الاشتباه بالکلیة فان المسبوق علی هذا إذًا رأهم واضعین ایدیهم تیقن انهم فی القیام الاول فیقرأ و لا تفوته الرکعة وان رأهم مرسلین ایدیهم تیقن انهم قد رفعوا من الرکوع فیاخذ فی الذکر المشروع فی الاعتدال .

**قال المجیب:**...... ص۱۲-۱۳ هذا مبنی علی الا یکون عدم ادرا که الخ

**اقول:**...... یجتهد خارج الصلوة وبعد الدخول اما ان یقرأ الفاتحة لم یثبت عن النبی ﷺ فی الاعتدال فهذا ویل اول واما ان یودیه اجتهاده انهم قد رفعوا من الرکوع فلذا لم یقرأ بل اخذ فی الذکر المشروع فی هذا الموضع کما هو المسبوق فان اتفق انهم کا نوا فی القیام الا ول فاتته الرکعة لعدم قرأة الفاتحة فی الاعتدال فقد قلنا مرارا انه مخالفة للسنة وانتم تبنون اکثر دعاویکم علی هذا ونحن لا نسلم اصابته بل نعده مخالفا للسنة الدائمة لنبینا ﷺ واما ما الزمت من حدیث المسیٔ فی صلوته فلیس من هذا الباب فی شیٔ لا یخفی علی من کان له قلب سلیم ومومن باب اٰخر قطعا فلیتامل فیه المتأملون .

**قال المجیب:**...... ص ۱٤ - کلامنا فی الاصل هکذا وان قلت الخ

**اقول:**...... انی لم ادع انی معصوم عن الخطا وان ما فهمته من کلا مك کله صحیح فامر علی تصحیح کلامی والظاهر انی اخطات ههنا ولا عائبة فی تسلیم الخطاء ولا یکره تسلیم خطاء ه الا من یخشی الناس

**قال المجیب:**...... ص ۱٤ هذا کله من عجلتکم لأنّ الخ

**اقول:**...... لیس هذا من عجلتی بل قصور عبارتکم الجأنی الی هذا الا عتراض فاصل العباره هکذا "وعاشر انه قد ثبت سنیة القنوت فی الوتر قبل الرکوع وبعده فلوجاء والامام یوتر بالناس فی رمضان ویقنت رافعا یدیه جاهرا صوته فهو ایضایتردد فی انه قائم قبل الرکوع فاقرأ الفاتحة او بعده فامسك عنها فان قرأ علی الثانی ولم یقرأ علی الاول بطلت رکعته وعلی العکس تصح رکعة ولکن کیف یطلع علی الحقیقة أه۔ فعلی ما قرر تم ههنا کان علیکم ان تکتبوا بعد قو لکم فی الاصل۔ ویقنت را فعا یدیه "هذه اللفظة عندکم" ، او نحو ذالك ولم اکن عالم الغیب حتی اعلم ان ما کتبته ههنا هو لیس بمسلم لك بل هو الزام محض لمن یعتقد سنیة واماقولك بل لو نظرت فی الجواب الثالث الخ فقد مر ذالك قدام عینی وقد علقت هناك ظنا منی ان ذالك نسیان منك فکم من مصنف یکتب شیئا فی موضع ویکتب شیئا اٰخر من بدا له فی موضع اٰخر فان الخطأ والنسیان هل ما یتسلم منهما الا نسان ولذا قال الله تعالیٰ ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلاف کثیرا کثیرا وذالك الظن منی کان مبنیا علی عبارتکم السابقة فانه لیس فی اشارة فضلا عن العبارة ترشد الی ان ذالك لم یکن من مسلکك بل قولك له ثبتت سنیة القنوت فی الوتر" ودمج هذا القول بقولك "ویقنت رافعا یدیه" کاف لالقاء الناظر فی ظن ان رفع الا یدی فی القنوت ایضا من السنة علی مسلك المصنف فان هذا الکلام مربوط بالسابق ولا تدخل فیه لفظه واحدة تفصل هذه اللفظة عن الکلام السابق ولهذا کل من ینظر فی عبارتك لهذا لا یشك فی انك قائل بسنیة رفع الایدی فی القنوت ولکن حیث تقول انك لست بقائل سنة رفع الایدی فی القنوت اصدقك فی دعوات واسترد الفاظی ولکن منشا هذا الظن هو عین عبارتك هذا۔

**قال المجیب:**...... ص ۱۶ وقبل الرکوع ایضا انظر البخاری صفحه ۱۳۶ ج۱

**اقول:**...... روایة البخاری هکذا حدثنا عاصم قال سالت انس بن مالك عن القنوت فقال قد کان القنوت قلت قبل الرکوع او بعده قال قبله قال فان فلا نا اخبرنی انك قلت بعد الرکوع فقال کذب انما قنت رسول الله ﷺ بعد الرکوع شهرا اذ راه کان

بعث قوما یقال لهم القراء رهاء سبعین رجلا الی قوم من المشرکین دون اولئك وکان بینهم وبین رسول الله ﷺ عهد قنت رسول الله ﷺ شهرا یدعوا علیهم۔ قد اورد البخاری هذا الحدیث فی ابواب الوتر ومعلوم انه ﷺ کان یقنت فی الوتر قبل الرکوع وبعده ویعلم ایضا من الاحادیث انه ﷺ قنت فی صلوۃ الصبح بعد الرکوع وکان یدعو علی المشرکین الذین قتلوا القراء شهرا ثم ترك کما فی هذا الحدیث ایضا فمقصود البخاریؒ والله اعلم اثبات القنوت فی الوتر قبل الرکوع وکان الحدیث الصریح فی ذالك الذی اخرجه اصحاب السنن لم یکن علی شرطه فلذا لم یخرجه فی صحیحه واستنبط من هذا الحدیث فانه یعلم من هذا الحدیث ان انساً انکر علی من نسب الیه انه یقول ان القنوت بعد الرکوع وقال کان ذالك بعد الرکوع شهرا ثم ترك رسول الله ﷺ۔ وکان ذالك فی صلوٰۃ الصبح بعد الشهر ثابت فحیحتمل ان یکون قول انسؓ ان القنوت قبل الرکوع اشارۃ الی صلوۃ الوتر فانه کان مستمرا واما القنوت فی صلوۃ الصبح فقد کان لکن ترك بعد شهر ولعله لهذا السبب اورد البخاری هذا الحدیث فی ابواب الوتر فان اثبت بدلیل قاطع ان هذا الاحتمال لیس بصحیح اعترفت بخطائی۔ واما حدیث ابی بن کعب فصریح فی قنوت الوتر انظر السنن ولم انکر کون القنوت فی الوتر ولم قبل الرکوع ومع الاحتمال المذکور فاصل المسئلة انکار سیئة رفع الیدین فی القنوت فلا اشتباه اصلا والنزلات لا ینبغی ان توخذ اصالة فتد بر۔

**قال المجیب**:...... ص١٦ فاذا ثبت کان شبه الخ

**اقول**:...... کل هذا علی سبیل التنزل وانه مبنی علی ان القنوت فی صلوۃ الصبح لم یثبت قبل الرکوع فلو اثبت ان القنوت فی صلوۃ الصبح قبل الرکوع ایضا وابطلت الاحتمال لمذکور تبرأت من هذا النزل والمسئلة باقیة علی حالها

**قال المجیب**:...... ص ١٦ لا یزال الاشکال حتی الخ

**اقول**:...... قد اجبنا عنه

**قال المجیب**:......ص١٧ ۔ انما قلنا لیس الاشتبا ہ فی الجهریة فالإیراد الخ

**اقول:**...... لم تفهم مقصودى انما المرام ان فى الاعتدال سكوتا ومن هذا السكوت ينشأ الاشتباه والقيام الثانى ايضا طويل فالزمت بالجهرية فقلت فى الجهرية ايضا الا شتباه باق فان الاعتدال يشتبه فى المغرب والعشاء بالقيام الاول بالركعتين الاخريين فان فيهما الاسرار وفى الصبح والجمعة وغيرها يشتبه بابتداء الصلوة فالا شتباه باق وكلامى صحيح

**قال المجيب:**...... ص١٧ حاصل الاعتراض انكم لا عذرلكم الاشبهة الاشتباه الخ

**اقول:**...... لا بل دليل مستقل ايضا وسيأتى .

**قال المجيب:**...... ص ١٧ فعلى تقدير فرضكم يلزمكم ان تفرقوا الخ

**اقول:**...... قد اثبتنا ان فى الجهرية ايضا اشتباها فلا حاجة الى التفريق .

**قال المجيب:**...... ص ١٧ هذا لا يخلوا من احد الو جهين اما ان يسمع المسبوق الخ

**اقول:**...... الشق الاول ويتصور الافى الائمة السوء الموجودة الذين هم يكبرون للصلوة بمجرد سماع قد قامت الصلوة ولا يتصور هذا فى صلوة النبى ﷺ۔ وكلامنا فى صلوته ﷺ۔ فانه ﷺ كان لا يبتدئ الصلوة بعد اختتام الاقامة على الفور بل كان يسوى الصفوف فحين راى انهم قدسووا صفوفهم والزقوا اقدامهم وتساوت منا كبهم كبر للصلوة فلا يتصور سماع الاقامة للمسبوق واما تكبير التحريم فمعا ذالله ان نتصور أنه ﷺ كان يرفع صوته بالتكبير حتى يبلغ حد انكر الاصوات۔ فسماع تكبيرا التحريم للمسبوق الذى لم يدخل المسجد بعد مشكل ان لم نقل انه غير ممكن فادا دخل المسبوق المسجد ووجد النبى ﷺ ما كنا فصلى مسلكهم يشتبه عليه الامر فى انه ﷺ هل هو فى حالة القيام الثانى ام فى القيام الاول فانه ﷺ كان يقرأ الدعاء الطويل للاستفتاح ايضا وقرأ ته معلوم وانه ﷺ لم يكن يعجل تعجيلنا فمجرد مشى المسبوق الى الصف والحال ان الصف لا يكون بعيد بعد الدخول فى المسجد۔ والدخول فى الصلوة لا يزول الاشتباه فالاشتباه فى صلوة الفجر ايضا موجود واما قولكم انه يقرأ الفاتحة خشية فوت الركعة فقد مر منا ما عليه وانه مخالف للسنة فلا يعمل عليه اصلا بل ينفس ان يترك رأسافى هذه

الحالة .

**قال المجيب**:...... ص ١٧ لكن لا يبقى اشتباه اصلا كما ذكر نا لانه الخ

**اقول**:...... قد مرمنا انفا ان الاشتباه لا يزول وانه باق بعد وسماع التكبير اما غير متصور اصلا واما متصور لكن لا يكون فى الصلوة بل خارج الصلوة مشغولين بتسوية الصفوف والمسئلة معروضة فى حالة الصلوة اي داخلها لا خارجها فتفكر ۔

**قال المجيب**:...... صفحه ١٨ وحاصل الاعتراض ان الوضع تبدل بالا رسال الخ

**اقول**:...... فان القيام الاول لم يختم بعد فالوضع فيه وضع فى موضعه وهذا القيام يختتم بعد الركوع الثانى وبعده يبتدئ القيام الثانى الذى يجئ بعد السجدة .

**قال المجيب**:...... ص ١٨ فلقائل ان يقول لم يات حديث واحد يصرح با لوضع الخ

**اقول**:...... قولنا معاملة صلوة الكسوف الخ دليل لقولنا ان القيام الاول لم يختم بعد لان فى صلوة الكسوف ركوعين لاركوع واحد ولهذا يختتم القيام الاول بعد الركوع الثانى لا الركوع الا ول .

**قال المجيب**:...... ص١٨ وان قلت العبرة للعموم الخ

**اقول**:...... حديث "اذا كان قائما فى الصلوة" الحديث منقطع كما هو الصحيح وسياتى واما حديث۔ ان يضع الرجل...... فى الصلوة ، فهو صحيح بلا شك لكن لا عموم فى لفظ "الصلوة" فان المراد من "الصلوة" ليس جميع الصلوة وهو ظاهر فنحن مضطرون الى افعال النبى ﷺ حتى نعلم فى اى هيئة اوركن من اركان الصلوة كان ﷺ يضع والوارد من فعله ﷺ انما هو فى القيام الاول فقط فخبر كم الحكم الى القيام الثانى جر الحكم من الركن الواحد الى الركن الأخر بمجرد أنه سمى الاول لا لدليل اٰخر فهو بعينه نظير استدلالا فانكم تستبدلون من فعل النبى ﷺ الذى هو وارد فى الركن الخاص وتجرونه الى الركن الاٰخر بمجرد انه لم يرد على زعمكم۔ حكم لهذا الركن اعنى الذى يسمى ايضا بالقيام۔

**والحاصل**: انه هذا استدلال من الفعل الخاص وليس هناك عموم نعم لوصح حديث ما ذا كان قائما۔ الخ ولم يرد دليل اٰخر للإرسال فثبت مدعاكم

**قال المجيب**:...... ص١٨ بل الادعية ايضا كما ذكر نا الخ

**اقول**:...... قدمر منا ما عليه وهب ان الادعية وردت فلا شناعة فيه ايضا فان هذا من خصائص صلوة الكسوف فلا يقاس عليه ولا يجر حكمه الصلوت الاخر ففى صلوة الكسوف ركوعان ويختم القيام الاول بعد الركوع الثانى فهذه الاشياء مثلها قد وردت عن الشارع البارع عليه الصلوة والسلام فى صلوة الكسوف فيعمل عليها لكن لا يقاس معاملة الصلوات الاخر عليها

**قال المجيب**:...... ص ١٨ ان سلم ان الوضع مختص الخ .

**اقول**:...... قدمر منا ايضا ماله وما عليه

**قال المجيب**:...... ص ١٩ والحق ان الوضع سنة القيام وهذا لفظ حديث وائل رضی اللہ عنہ

**اقول**:...... هذا الحديث منقطع لا يصح كما سيأتى فى موضعه ولو سلم فهو مخصوص القيام الاول بدليل ، ورجع كل عظم الى موضعه .

**قال المجيب**:...... ص ١٩ قد اثبتنا ان القيام الثانى فى الكسوف للاعتدال ايضا

**اقول**:...... انا قد اثبتنا ان ذالك القيام لم يكن الاعتدال بل ان القيام الاول لم يختم بعد اما ادعية الاعتدال فان قلنا انها كانت فى القيام الاول فهو من خصائص صلوة الكسوف فلا قباحة فيه اصلا ۔

**قال المجيب**:...... كيف يهوى وهو مناف الخ .

**اقول**:...... لا ضرورة لهذا الاعتراض فان لم اسلم ان هذا امن الاعتدال بل القيام الاول لا يتم بعد فمرامى كان انه لو كان ذالك القيام من الاعتدال لكان النبى ﷺ قد هوى بعد الرفع من الركوع ولم يشرع فى القرأة ثانيا واما قولك مضى لاطمينان الخ فلعلك فهمت انى قا ئل بالهوى بمجرد الرفع ليس كذالك وانما رمت انه ﷺ لم يكن ليشرع فى القرا ءة بعد الرفع لو كان ذالك فى الاعتدال بل كان قد هوى بعد أن استوى معتدلا ۔

**قال المجيب**: ...... ص ١٩ كيف وهو قيام وسنة الوضع لا للإرسال كما هو اقتضاء الحديث المذكور الخ

**اقول:**...... ثبوت هذا الحديث هو اول المسئله فتذكر

**قال المجيب:**...... ص ١٩ انا نسالكم فنقول هل تعدون احكام صلوة الكسوف على حدة ام الخ

**اقول:**...... صلواه الكسوف فى جملة أحكام الصلوات لكن لا منجر الحكم المخصوص بصلوه الكسوف الى الصلوات الاخر ولا نقيس عليها فصلوة الكسوف ايضا يصلى كما تصلى الصلٰوة الاخر وما ورد فيها عن الشارع البارع عليه الصلوه والسلام من أعمال المخصوصة يحمل عليه والايقاس عليه فلا اشكال

**قال المجيب:**...... ص ٢٠ قد ذكرنا حاله فما قلناه الخ

**اقول:**...... قدمر منا ايضا ماله وما عليه فلم يستقم .

**قال المجيب:**...... ص ٣٠ التعيين بنفسه الخ۔

**اقول:**...... هذا النظر صحيح ولعلى غفلت عن لفظة ' على راى من" فى كلامكم فالله بفضر لنا ولجميع المسلمين

**قال المجيب:**...... ص ٣٠ فاى دليل هناك والحديث المسبوق ان دلَّ الخ

**اقول:**...... لعلكم لا تسعون لفهم كلا منا ونحن نقول هنا هذه المسئلة حتى لا يبقٰى الى سوء الفهم سبيل المكابر والمجادل فاعلم انا لا نقول ولا نرى ان العام يجرى على عمومه والمطلق على اطلاقه الا ان يرد حكم خاص يختص ذالك ام بذالك الدليل والا ان يرد المقيد ولا يتعذر بوجه من الوجوه حمل المطلق المقيد فيحمل المطلق ح على المقيد فاذا علمت هذا فصلوة الجنازة داخلة عموم الصلواة فاما فى قيامه قراء ة ايضا فالوضع فيه متعين ولم يرد دليل من يخص به هذه الصلوة فمرامنا من الوجه الثانى من النظر ان البحث فى القيام انى وهو واقع بعد الركوع والركوع فى هذه الصلوة فلا يرد هذا الالزام و بحاصل ان فى صلوة الجنازة قيام واحد وهو القيام الاول والو ضع فيه متعين ليس فيها ركوع حتى يجئ بعده قيام فيجرى فيه مجال البحث فالتفريق فى صلواة الجنازة انما جاء من جهة عدم الركوع والقيام الثانى فيها فبقى القيام اول على حاله داخل فى عموم الحكم فلا وجه للاالزام

**قال المجيب:**...... ص ۲۰ قد مران هذا الزام للقائلين به الخ

**اقول:**...... قد اجبنا عنه هناك

**قال المجيب:**...... ص ۲۰ كان الالزام لا زما

**اقول:**...... لا يكون لازما فتفكر مرة ثانية

**قال المجيب:**...... ص ۲۰ ليس مختصا بها بل بحالة القيام

**اقول:**...... هذا ايضا من اجل سوء الفهم فان قولنا فى عدة مقامات التعقب السابق لا القيام متعين للقرأة۔ ليس من الصفات المخصصة اوالمقيدة فان فى هذا القيام داء الا ستفتاح وغيره ايضا فالا نكار انكار البداهة فلو نظر ثم الى قولنا فانه فى حالة ذالك القيام لما تقدمتم لهذا الاعتراض فقولنا ۔" المتعين للقرأة" صفة موضحة وكاشفة وانما أردفنا منه" القيام الأول" ونحن قائلون بان القراة متعينة فى القيام الاول وهى ليست بموا فقة للسنة فى القيام الثانى كما تزعمون بل مخالفة للسنة كما قلنا من قبل هذا فايراد هذه الوجه الموضحة للقيام الا لا ...... المضرة الينا اصلا .

**والحاصل:**...... ان الوضع للقيام الاول قد ثبت من فعله ﷺ وبقى القيام الثانى فلو لم يكن الا رسال فيه ثابتا عندنا لقلنا بالوضع فيه لا لان فى فعله ﷺ عموما فان الحديث الأول على العموم منقطع فلا يصح للاستد لال بل لانه سمى القيام الاول وقد ثبت فيه الوضع فالا عمال أولى من الا همال ولٰكن ثبت عندنا ان الارسال متعين للقيا م الثانى فلم يبق شوب الاحتمال الاهمال فقط فمحصول منا ان الوضع ثابت فى القيام الأول الذى هو متعين للقرأة لان الوضع متعين فى حالة القرأة خاصة لا نها متعين فيها وبينهما دون بعيد۔

**قال المجيب:**...... ص ۲۰ كيف يعيد هما ولا قرا ئة حينئذ الخ

**اقول:**...... قد فعلنا قبيل هذه المسئلة فارجعوا اليها

**قال المجيب:**...... ص ۲۱ غاية فى الاسراف الخ

**اقول:**...... نعم هذا اسراف منى لكن صنيعكم الجانى اليه وما تكلفت فى تو جيه

الدليل الثامن واصررت ثانيا فى تصحيح خطاء ك الذى لا يخفى على التلميذ فضلا على البارع المتبحر أدل دليل على صنيعكم ولكنى ........... ان لا ارجع الى هذا ثانيا ان شاء الله تعالىٰ وسنتكم ثانيا على الدليل الثامن ان شاء الله ونطلب الانصاف من الدهر وعلماء العصر والحق يعلو ويعلى عليه

**قال المجيب**:...... ص ۲۱ كانه راها او هن الخ

**اقول**:...... نعم فان استينباطنا منوط بالقيام الثانى بو جه من الوجوه وان لم تسلموه دليلا ولكن الدليل الذى اوردتم لا تعلق لہ بالقيام الثامن قطعا وعبارة الحديث يشهد وكفى به شهيدا على هذا واما اصراركم ثانيا على تصحيح خطاء كم فمن اعاجيب الزمان ولا تريد عليه فان ممانعة سوء الظن ...... عنان القلم وسنرجع اليه فى موضعه ان شاء الله تعالى وهناك بفضل الله يتعين من كان قد قدرله البكاء

**قال المجيب**:...... ص۲۱ وسنذكر هناك ما يلزمنا ذكره الخ

**اقول**:...... وستر انى ايضا فى ذالك الموطن ان شاء الله تعالى

**قال المجيب**:...... ص ۲۱ فالسياق يقتضى التقييد والا فلا معنى الخ

**اقول**:...... قد فصلنا فيما تقدم انا لسنا بقائلين لعدم جر حان العام على عمومه والمطلق على اطلاقه مطلقا فالجلسات لم يثبت فيها التقييد فهى على عمومها واما القيام الثانى فلو سلمنا العموم فى فعله ﷺ عند القيام الاول فهو مخصوص بالدليل فلا محذور.

**قال المجيب**:...... ص ۲۱ كذالك فيما نحن فيه لان قول وائلؓ اذا كان قائما الخ

**اقول**:...... صحة هذا الحديث هواول المسئلة هو تسليم الصحة فمصروف و من العموم الى الخصوص لورود الدليل

**قال المجيب**:...... ص ۲۱ هى لا شئ فضلا ان يسمى دليلين الخ

**اقول**:...... نعم هما عندكم لا شئ ولكن المنصف الغير المتعسف يسلمهما دليلين والانصاف داباً يطلب من الثالث لا من الخصم المقابل

**قال المجيب**:...... ص ۲۱ لكن حصل الارسال فاعادة الوضع الخ

**اقول:**...... قد قلنا لم يختم القيام الخ والوضع للقيام الاول متعين وحصول الارسال السجدة لكن القيام اهون لم يتم بعد بل هو جار حتى يركع المصلى واما قولكم فتخصيص الوضع الخ فقد مر منا مرارا الكلام عليه واما قولكم ثم يبطل هذا أنّ القيام الذى بين ركوعى الكسوف الخ فقد مر غير مرة اما القيام الاول لم يختم فالوضع فى موضعه واما الدعاء فقد مر الجواب عنه ايضا واما حديث۔ اذا كان قائما ، فمنقطع وسنتكلم عليه مرة اخرى فى موضعه وبعد تسليم الصحة فمخصوص بالدليل وبما قولكم۔ وأيضا فهذا مبين على كون الوضع سنة القرأة وقد ابطلناه فقد اجبنا عنه ايضاً وقد فصلنا فيما تقدم مالمراد من قولنا القيام المتعين للقراه وقولكم فتسميتكم لهذا القيام المتعين لقرأة لا ينافى الخ باطل ايضا فارجعوا الى ما فصلنا فيما تقدم واما قولكم ثم نقول۔ ما تريدون من القيام المتعين للقراة الى فتوسط السجدة أولى فمبنى على انكم لم تفهم فحوى قولنا۔ "القيام المتعين للقراه۔" وقد اوضحنا فيما تقدم ان المراد منه ان القرأة متعين بذالك القيام اى القيام الاول والقراة عندنا متعين بالقيام الأول وهى فى القيام الثانى الذى يجى بعده السجدة خلاف السنة فهذه الالزاماً كلها غير لازمة لنا فليرجع فيما تقدم فقد فصلنا هناك ما لزمنا من التفصيل۔

**قال المجيب:**...... ص ۲۲ هذا الكلام يصدر الخ

**اقول:** ...... هذا الاعتراض حق۔ الحق احق ان يتبع لعل عنى دحض قولكم فى الاصل ومنها ان الوضع الخ۔

**قال المجيب:**...... ص ۲۲ نمرة فعلى هذا الايجوزله ايتان الخ۔

**اقول:**...... هذا الاعتراض لا يرد علينا قطعا وقد فصلنا المراد من قولنا المتعين للقرلة فيما تقدم فراجعوه واعلم انا لا نحرف ولا نبدل كلا منا فان الاشارة اليه موجود فى الاصل فقد قلنا الوضع متعين القيام الذى فيه عنيت القرأة لا انه متعين للقراة وبينهما بعد بعيد

**قال المجيب:**...... ص ۲۳ الرخصة من النبى ﷺ حق فليس الخ

**اقول**:...... كلا منافى الا صل كان مبنيا على النظر السابق اعنى ان تريد من قولك وقد سلمنا انه صدر من دحض العين عن كلا مكم فى الا صل

**قال المجيب**:...... ص ۲۳ لو تا ملت لعلمت انهما واحد لان الخ

**اقول**:...... كلا ثم كلا بل بينهما بعد فسيح وامر بعيد ويظهر على كل من تامل بالانصاف فى كلا منا السابق على قولنا" المتعين القراة"

**قال المجيب**:...... ص ٢٤ (النمرة السابعة) وان سلم الخ

**اقول**:...... أذا اعترف ان غالب كلامى فى الاصل كان تعقبا على كلا مكم لكن لا يندرج كل كلا مى فى هذا اوهٰذا الكلام اعنى ان تريد الخ كان منكم مطلق اعنى لم يكن هذا كلام مبنيا على الاعتراض السابق فقولنا ان كان المراد من قولكم الشمول للإمام فى فرضية ذكر تلك الالفاظ فهو غير مسلم الخ فكان عليك ان تصرح بمسلكك فى هذه النمرة لا التشهير لجواب الاعتراض وبعد التصريح ان كان مسلكك ان ذكر تلك الا لفاظ فرض الامام ايذا كان لك حق ان تعترض على كلامى أعنى انه فرض على الإمام ايضاً.

**اقول**:...... الوجه الذى ذكر تم لايسمن ولا يغنى من جوع فلا طائل تحته وماقلت ثم قد فرقتم انتم بينهما الخ فقد مر بيانه واما قولكم ثم هذا معلق بو رو الامر وهو من دعا ويكم ولا نفرق بينهما بمجرد الوهم بل نستدل عليه۔

**قال المجيب**:...... ص۲٥ لقدا خذت من هذا بانه الاشتباه وقد أبطلنا ها الخ

**اقول**:...... قد مرمنا ما عليه وسنر جع اليه ايضا ان شاء الله تعالىٰ واما قولكم الاظهار انه لا ضر وره للتفريق اهلا بين الركنين وهو باطل لا نسلم عمومه فان ضروره التفريق بين القيامين واضحة لا خفاء فيها والّا لم تكونوا لتتكلفوا فى جوابه ولم تكونوا لتفرحوا على ايراد كم الوجه الخمس فى الجواب قائلين "والحمد لله على ما علمنى هذا الجواب لا اعلم احدا سبق منى اليه الخ فانكار الضرورة للتفريق بين القيامين انكار للبداهة فلا يفيد ايراد امثلة السجود.

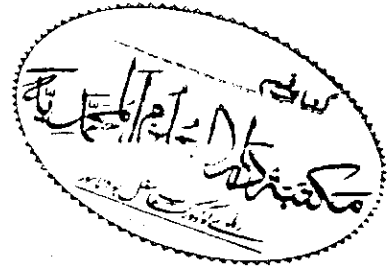
**قال المجيب**:...... ص ٢٥ بل الذى فيه القراة والدعاء الخ

**اقول**:...... هذا مبنى على عدم فهم المراد من قولنا" المتعين للقرأة وقد سبق مفصلا بيان

**قال المجيب**:...... ص ٢٥ وفيه ان بطلان دعوى كون الوضع الخ

اقول قد تكلمت عليه من قبل هذا فارجعوا اليه .

انتهى

ما قال العلامة السيد الحاج محب الله الشاه المعروف بصاحب العلم السادس مصنف هذا الكتاب۔ نسخه الاحقر ابو محمود الله بخش الثور يا ئى بتاريخ ٢٢۔ ١٠۔ ٨٣ ھ ١٣۔ فى المدر سة المحمدية آزاد پير جهنڈه

## "ارسال الیدین یا قبض الیدین بعد الرکوع"

### علماء اہل حدیث کی نظر میں

**فضیلۃ الشیخ ارشاد الحق اثری صاحب حفظہ اللہ**

نماز کے احکام و مسائل میں ایک مسئلہ رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا ہے، برصغیر پاک و ہند میں پہلی بار اس مسئلہ پر مولانا ابو اسماعیل یوسف حسین خانپوری ہزاروی رحمہ اللہ نے "اتمام الخشوع فی وضع الیمنی علی الشمال بعد الرکوع" کے نام سے رسالہ لکھا تھا، جس میں رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا موقف اختیار کیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی اسی کو راجح قرار دیتے تھے، مگر ان کے برادر اکبر حضرت مولانا محب اللہ شاہ رحمہ اللہ ارسال یدین یعنی ہاتھ چھوڑنے کے قائل تھے، انہوں نے بھی اس موضوع پر سندھی اور اردو زبانوں میں رسائل لکھے۔ ان کے "مقالات راشدیہ" کی جلد اول میں بھی ایک مقالہ اس مضمون کے نام سے شامل ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس موضوع پر بارہ رسائل لکھے ہیں اس مجموعہ میں شامل اشاعت ہیں۔ قارئین ان مقالات میں فریقین کے موقف کو سمجھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں، ائمہ متقدمین میں امام احمد رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ منقول ہوا کہ ان کا ایک موقف یہی رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا ہے، اسی بنا پر عصر حاضر کے بعض حنبلی مشائخ بھی ہاتھ باندھنے کے قائل و فاعل ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ سے جو نقل کیا جاتا ہے "کشف القناع" میں اس بارے میں منقول ہے۔ "إن شاء ارسل یدیه وان شاء وضع یمینه علی شماله" "اگر چاہے تو ہاتھ چھوڑ دے اور اگر چاہے تو اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔" لہٰذا اس بحث میں امام احمد رحمہ اللہ کے اس موقف کو بہر تصریح پیش نظر رکھنا چاہیے اور باہمی طعن و تشنیع سے کسی کو جگ ہنسائی کا موقع نہیں دینا چاہیے۔

**فضیلۃ الشیخ زبیر علی زئی صاحب رحمہ اللہ**

دونوں طرف استدلال عمومات سے ہے لہٰذا غیر صریح ہونے کی وجہ سے یہ مسئلہ اجتہادی ہے لہٰذا جو شخص حسب تحقیق جس صورت میں عمل کرے گا، وہ عند اللہ ماجور ہوگا۔ (ان شاء اللہ) امام اہل سنت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ارجو أن لا یضیق ذلك إن شاء الله" میرے خیال میں اس (یعنی ہاتھ باندھنا یا چھوڑنا دونوں) میں کوئی تنگی نہیں ہے، ان شاء اللہ۔ یعنی دونوں طرح جائز ہے۔

(مسائل صالح بن احمد بن حنبل، قلمی صفحہ ۹۰ و مطبوع ج ۲ ص ۲۰۵ فقرہ نمبر ۶۷۷)

میری تحقیق میں راجح یہی ہے کہ دونوں طرح عمل کرنا جائز ہے۔ اس مسئلہ میں تشدد نہیں کرنا چاہیے۔

ناشر